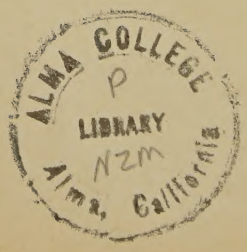
See T Pafter p 32



43735

Einheimischer Klerus und Rassenfrage*

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* S.M.B.

Im 10. Kapitel der Apostelgeschichte wird die höchst dramatische Entscheidung berichtet, da Petrus den ersten Heiden, den Hauptmann Cornelius in die Kirche aufnahm. Es brauchte ein besonderes Eingreifen Gottes, um Petrus zum Niederlegen der ersten Rassenschranke in der christlichen Heilsgeschichte zu bewegen und den Grundsatz aussprechen zu lassen: «Ich erkenne in Wahrheit, daß Gott nicht auf die Person sieht. Vielmehr ist ihm in jedem Volke angenehm, wer ihn fürchtet und recht tut» (10, 34 f). Seine neue Haltung und Handlungsweise rechtfertigte er vor der Gemeinde in Jerusalem, bis «sie Gott priesen und sagten: also hat Gott auch den Heiden Sinnesänderung verliehen, die zum Leben führt» (11, 18). Im Bericht über dieses missionarisch so bedeutsame und grundsätzliche Ereignis sagt nun Lukas etwas über das Verhalten des schlichten, gläubigen Volkes, das sich im Verlaufe der Geschichte in dieser oder jener Form stets von neuem wiederholt hat: «Die Gläubigen aus dem Judentum, die mit Petrus gekommen waren, staunten darüber, daß auch über die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde. Sie hörten sie nämlich in fremden Sprachen reden und Gott preisen» (10, 45 f).

Ergriffenes Staunen erfaßt auch heute noch das gläubige Volk, wenn innerhalb der Kirche eine Rassenschranke niedergelegt wird, so etwa, wenn wir Berichte über die Weihe der ersten Priester eines Volkes oder irgendeines Stammes in Afrika, der Südsee oder Amerikas vernehmen, oder von der Weihe farbiger Bischöfe oder gar der Ernennung solcher Bischöfe zu Kardinälen. Dieses Staunen ist berechtigt, weil es zeigt, daß es sich bei diesen Ereignissen nicht um Selbstverständlichkeiten handelt — auch wenn sie theoretisch noch so logisch sind. In diesem Staunen liegt kein revolutionäres Aufbegehren, sondern ein freudiges Anerkennen der gütigen Vorsehung, die gerade für unsere durch Rassengegensätze so zerrissenen Welt das Schauspiel einer Entwicklung des einheimischen Klerus aufbewahrt hat, wie es vergangene Jahrhunderte nicht gesehen haben. Voll freudigen Staunens erkennen wir aber auch, daß trotz aller Rückschläge und Rückfälle gerade der einheimische Klerus und alles, was mit seiner Bildung und Erziehung zuammenhängt, scheinbar unüberwindbare Rassenvorurteile zu mildern und schließlich ganz aufzuheben vermag. — Ich werde versuchen, im Folgenden, zunächst die Geschichte, dann die Missionsgegenwart und soweit wie möglich auch die Zukunft sprechen zu lassen.

1. *Die Lehren der Geschichte*

Durch die eben genannte, von Petrus grundsätzlich vollzogene Niederlegung der Rassenschranke zwischen Judentum und Heidentum wurde der Weg frei für die Missionsarbeit in der hellenistischen Welt des Altertums, gleichzeitig aber auch für den einheimischen Klerus und Episkopat im gesamten Mittelmeergebiet. Die Apostelgeschichte und die paulinischen

* Vortrag, gehalten am XI. Internationalen akademischen Missionskongreß in Santiago (Spanien), September 1954. — Vgl. zum Thema die Zusammenfassungen von Anton Huonder SJ, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg, 1909; Joh. Beckmann SMB, Der einheimische Klerus in den Missionsländern. Eine Übersicht, Freiburg (Schweiz), 1943; Jos. Masson SJ, Vers l'Eglise indigène. Catholicisme ou nationalisme? Bruxelles, 1945.

Briefe, sowie spätere, allerdings spärliche Quellen zeigen mit scharfer Deutlichkeit, daß keine Rassenschranke den Zugang zum Priestertum und Bischofsamte in der alten Kirche sperrte, und wenn Neubekehrten aus dem Heidentum der Weg zum Priester- oder Bischofsamte verwehrt wurde, wie es bereits von Paulus und in der Folgezeit durch verschiedene Synoden geschah, so war pastorale Klugheit und nicht Rassenvorurteil für solche Maßnahme bestimmend [1].

Auch als beim Übergang von der Antike zum Mittelalter die Germanenwelt, also eine ganz neue Rasse, in die Kirche drängte, finden wir keinerlei Rassenschranke vor. Bereits der Vater des abendländischen Mönchtums, der hl. Benedikt, hat die Pforten seines Klosters in Montecassino auch den Einlaß heischenden Goten geöffnet und es ist nicht von ungefähr, daß gerade Benediktiner die Hauptträger der mittelalterlichen Missionen werden sollten. Bei aller sonstigen Verschiedenheit von der altchristlichen Missionsmethode gingen die Missionare des Mittelalters bezüglich des einheimischen Klerus in den bewährten Bahnen weiter. Wohl haben Iroschotten und Angelsachsen unzählige Missionare auf das germanische Festland und später bis in die nordischen Staaten geschickt, aber gleichzeitig wurden überall Klöster gegründet, zunächst als missionarische Stützpunkte, dann aber auch zur Heranbildung einheimischer Priester. Ja, Bonifaz vertraute sogar seine Lieblingsstiftung in Fulda sofort einem Einheimischen, dem Bayern Sturmi an. Die ersten Bischöfe für die für den Glauben neu gewonnenen Gebiete hat Bonifazius zwar aus den Scharen seiner angelsächsischen Mitarbeiter genommen, aber bereits in der 2. oder sicher in der 3. Generation finden wir allenthalben einheimische Bischöfe, die vielfach, wie z. B. aus der Sachsenmission bekannt ist, bereits als Knaben in benachbarten Klöstern für ihren hohen Beruf erzogen wurden.

Auch im späteren Mittelalter, als Rassen und Nationen sich noch stärker mischten und durchsetzten, gingen die kirchlichen Behörden in der vom Altertum und Frühmittelalter überlieferten Bahn weiter. Allenthalben haben sie sich um die Bildung und Erziehung eines einheimischen Klerus bemüht, selbst in der rassisch so grundverschiedenen Mission unter den Preußen oder in den baltischen Staaten. Wenn hier diesbezüglich keine großen Erfolge erzielt wurden, so liegt der Grund vorab in der gänzlich ungeeigneten Missionsmethode der Zeit, nicht aber in irgendwelchen rassischen Vorurteilen. Und wenn das 4. Lateran-Konzil von 1215 bestimmt, daß die Bischöfe derjenigen Diözesen, in welchen Nationen mit verschiedenen Sprachen und Riten zusammenleben, geeignete Priester anstellen, die für jede Nation in ihrer Sprache und nach ihrem Ritus Gottesdienst halten sollten, so setzt eine solche Bestimmung voraus, daß es grundsätzlich auch überall solche Priester gab. [2].

Als dann die großen Entdecker-Staaten, Spanien und Portugal, ihre

---

1 Josef Zürcher SMB, Kirchenrechtliche Vorschriften für den Klerus im 3. und 4. Jahrhundert. In: Der Einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger OSB. Schöneck/Beckenried, 1950, 5 ff.

2 B. Altaner, Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts. ZM XVIII (Münster, 1928), 193-208.

Weg in die eigentliche Übersee antraten, da folgten ihre Missionare überall den mittelalterlichen Missionsgrundsätzen und -haltungen mit allen ihren Mängeln und Fehlern, aber auch mit ihren Vorteilen, die leider von den Geschichtsschreibern vielfach übersehen werden. Und zu den Vorteilen gehörte gewiß auch das Freisein von rassischen Vorurteilen. Kaum hatten die Portugiesen die Kongo-Mündung entdeckt, als sie auch schon schwarze Knaben nach Lissabon schickten, nicht um sie auf dem Sklavenmarkt zu verkaufen, sondern um sie zu Priestern heranbilden zu lassen. Bereits 1518 gab Papst Leo X. König Emmanuel von Portugal die Erlaubnis, den schwarzen Prinzen Henriques, den Sohn des Kongokönigs Alfons zum Bischof zu weihen. Und dieser Erlaubnis folgte noch im gleichen Jahr die allgemeine und umfassende Vollmacht, Äthiopier, Inder und Afrikaner, die nach Portugal gekommen waren und sich bekehrt hatten, zum Priestertum zuzulassen. Die Erfahrungen der Folgezeit zeigten allerdings, daß man hier etwas überstürzt voranging, ohne die Zeit organischen Wachstums abzuwarten [3].

Fast gleichzeitig unternahmen die Portugiesen auch in Indien die Heranbildung eines einheimischen Klerus, die hier bereits auf einer solideren Basis gestellt wurde. Bereits 1532 hören wir von den Weihen einheimischer Priester. Aber erst mit der Gründung des St. Pauls Kolleg in Goa 1541 und des fast gleichzeitig entstandenen Kollegs der Franziskaner in Kranganur wurde die Bildung des Klerus in sichere und ruhige Bahnen gelenkt. Besonders Jesuiten und Franziskaner wetteiferten in der Folgezeit durch ihre Kollegien um die Erziehung des einheimischen Klerus. Rassenvorurteile waren unbekannt. Oder gibt es dafür ein schöneres Zeugnis als die ältesten Listen der Seminaristen im Paulus Kolleg von Goa? 1546 lebten hier: 8 Kanariner (Goanesen), 9 Malabaren, 5 Kanaresen, 2 Bengalen, 2 Peguaner, 6 aus den Molukken, 4 Madagassen, 6 Gujaraten, 2 Chinesen, 4 Abessinier, 4 Kaffern, alles zusammen 52 Knaben aus 11 Nationen und Rassen [4]. 10 Jahre später hatte sich das Bild insofern etwas geändert, als auch Portugiesen und Mischlinge in das Kolleg aufgenommen wurden. Im November 1556 zählte das Kolleg im Einzelnen: 19 Portugiesen, 10 Portugiesen von portugiesischen Eltern in Indien geboren, 15 Mestizen, 13 Malabaren, 21 Kanariner (Goanesen), 5 Bengalen, 2 Peguaner, 3 Kaffern, 1 aus Gujarat, 1 Armenier, 5 «Mohren», 6 Abessinier, 4 Marathen, zusammen 110 Knaben [5]. Eine Folge all dieser Bemühungen war, daß man in Indien um 1600 eine schöne Anzahl hochstehender einheimischer Priester hatte, während in andern Ländern, z. B. in Japan und China, die Frage des einheimischen Klerus erst in den Anfängen steckte.

Auch die Spanier in Amerika suchten zunächst mit einer uns heute überraschenden Schnelligkeit einem einheimischen Klerus die Wege zu ebnen. Beweis dafür ist das durch Bischof Zumárraga 1536 für diesen

---

3 J. Cuvelier, L'ancien royaume de Congo, Bruxelles, 1946, 315-322.

4 Josef Wicki SJ, Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrhundert). In: Der Einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Schöneck/Beckenried, 1950, 24.

5 ebd. 27.

Zweck gegründete Kolleg der Franziskaner in Tlatelolco in Mexiko. Da dieses Kolleg aber nicht die gewünschten Früchte zeitigte, weil die Missionare zu schnell vorangingen, verfielen die kirchlichen und staatlichen Instanzen schließlich ins Gegenteil und das erste Konzil von Mexiko 1555 verbot ganz allgemein die Weihe von Indianern und Mischlingen. Dieses Verbot wurde auch auf den folgenden Konzilien aufrecht erhalten, aber die Bestimmungen des dritten Konzils von 1585 wurden doch durch Eingreifen der römischen Instanzen so gemildert, daß der Weg zum Priestertum grundsätzlich allen geeigneten Kandidaten ohne jeglichen Rassenunterschied geöffnet wurde. In der Folgezeit erreichten aber nur wenige Vollblut-Indianer das Priestertum, während die Zahl der Priester aus den Reihen der Mestizen immer zahlreicher wurde. In Peru war die Entwicklung eine ähnliche wie in Mexiko, nur daß hier bereits das Konzil von Lima 1583 grundsätzlich allen Rassen die Tore zum Priestertum öffnete, wenn auch in Peru nur wenige Indianer das Ziel erreichten [6]. — Besser lagen die Verhältnisse auf den Philippinen, wo die Erfahrungen West-Indiens bereits ausgenützt werden konnten. Hier begegnen uns die ersten einheimischen Priester schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts, aus denen noch im gleichen Jahrhundert die ersten Bischöfe entnommen wurden. Im 17. und 18. Jahrhundert lassen sich auf den Philippinen 12 einheimische Bischöfe nachweisen [7].

Doch bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurden nicht nur im spanischen Amerika, sondern auch in den portugiesischen Besitzungen immer mehr Stimmen laut, die sich gegen die Weihe einheimischer Priester und besonders deren Aufnahme in die Orden der Kirche aussprachen. So schreibt z. B. der sonst so weitsichtige und tüchtige Visitator der Jesuiten-Missionen im Fernen Osten, P. Alessandro Valignano um 1575: «Indem ich nun zu den Einheimischen komme (ich rede hier von den Dunkelfarbigen, und nicht von den Weißen, wie es z. B. die Japaner sind, von denen ich früher handelte), so soll kein einziger (in die Gesellschaft Jesu) aufgenommen werden, weil die Dunkelfarbigen in ihrer Gesamtheit von geringer Aufnahmefähigkeit sind, zum Bösen geneigt und von niedrigen Instinkten beseelt, ferner weil sie bei den Portugiesen in sehr geringem und verächtlichem Ansehen stehen, und selbst von Ihresgleichen im Verhältnis zu den Portugiesen gering eingeschätzt werden» [8].

Während bei den Missionaren immer mehr ein gewisser Rassendünkel und damit verbunden eine Verachtung farbiger Rassen aufkam, hielt Rom, wie bereits das Eingreifen in die Akten des Konzils von Mexiko 1585 deutlich zeigt, daran fest, daß allen Menschen aller Rassen der Weg zum Priestertum geöffnet bleiben müsse. Und da sich in Verbindung mit der Entwicklung des Padroado speziell die Haltung der portugiesischen Missionskreise verschlechterte [9], griff Rom direkt zugunsten des

---

6 Joh. Specker SMB, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. In: Der Einh. Klerus in Geschichte und Gegenwart. Schöneck/Beckenried 1950, 73-97.
7 Ant. Huonder SJ, Der einheim. Klerus in den Heidenländern. Freiburg, 1909, 47 ff.
8 Josef Wicki SJ, l. c. (vgl. Anm. 4) p. 36.
9 Vgl. z.B. das Verhalten der portugiesischen Jesuiten in Makao, in: Journal d'André

einheimischen Klerus ein, indem es eigene Apostolische Vikare aus dem Seminar für die auswärtigen Missionen in Paris in den Fernen Osten standte. Die erste Frucht der gemeinsamen Bemühungen der französischen Bischöfe war 1664 die Gründung des Seminars von Mahapram in Siam, das als Generalseminar für die ostasiatischen Länder bis 1789 bestand, um später (1808) in Pulo-Penang auf Malakka wieder aufzuleben, wo es heute noch zum größten Segen der asiatischen Missionen weiterbesteht [10]. Daß die französischen Missionare des 17. Jahrhunderts frei von jedem Rassenvorurteil waren, zeigt neben ihrer Fürsorge für den einheimischen Klerus die Tatsache, daß auf Vorschlag ihres Gründers Msgr François Pallu's bereits 1674 der erste chinesische Priester Gregor Lo Wen tsao, (López) zum Bischof ernannt und 1684 auch geweiht wurde [11], ferner daß aus dem Seminar von Siam der siamesische Bischof Franz Perez († 1728) hervorging. Um dieselbe Zeit wurden von der Propaganda auch drei Priester der Brahmenenkaste Vorder-Indiens zu Bischöfen geweiht und als Apostolische Vikare in ihre Heimat gesandt [12].

Aber leider war dieses Aufblühen eines einheimischen Episkopates im 17. Jahrhundert nur von kurzer Dauer. Wohl haben die Pariser Missionare sich stets für die Bildung einheimischer Priester, speziell in Hinter-Indien und China eingesetzt, aber weiter gingen sie nicht mehr. Denn unterdessen war auch Frankreich, ähnlich wie Portugal und Spanien eine Kolonialmacht geworden und die Missionare teilten als Kinder ihrer Zeit die Anschauungen der heimatlichen Kreise. Auch wenn man ihnen, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht den Vorwurf machen kann, sie seien politische Agenten ihrer Heimatländer geworden, so hat das immer stärker werdende koloniale Denken ihrer Heimat doch auf sie abgefärbt, so daß sie in den Missionen nicht mehr wie in früheren Jahrhunderten einheimische Kirchen mit einheimischen Priestern und Bischöfen gründeten, sondern gewissermaßen religiöse Kolonien, die von Ausländern und Fremden geleitet wurden. Noch einmal - 1787 - suchte der Sekretär der Propaganda, Stefano Borgia, mit einem groß angelegten Plan einheimischer Kirchengründungen, speziell für China, diese koloniale Geisteshaltung zu durchbrechen. Aber vergebens [13]. Das koloniale Denken und die entsprechende Einstellung zum einheimischen Klerus waren selbst in den römischen Kreisen bereits zu stark geworden und sollten sich leider im 19. Jahrhundert noch bedeutend verstärken.

Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique. Introduction par Adrien Launay. Hongkong 1924, VI.

10 Destombes, P., Le Collège Général de la Société des Missions Etrangères de Paris. Paris, 1934.

11 Benno Biermann OP, Fray Gregorio López. «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft». Münster 1938, 105-123; Ders., Briefe des ersten chinesischen Priesters und Bischofs Fray Gregorio López aus dem Indias-Archiv zu Sevilla. In: Der Einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Schöneck/Beckenried, 1950, 99-117.

12 Théodore Ghesquière OSB, Matthieu des Castro, Premier Vicaire Apost. aux Indes. Lophem-lez-Bruges, 1937 (vgl. die Besprechung nebst Ergänzungen von P. Joh. Dindinger OMI, in: «Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz» 1940/41, 75-77).

13 Joh. Beckmann SMB, Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787—1819. «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 1940, 199-217.

Sicherlich hat das 19. Jahrhundert ganz hervorragende Missionare und Missionspioniere gesehen, Männer von heiligem Lebenswandel, voll Liebe zu den unsterblichen Seelen, welche sie zu den größten Opfern befähigte, aber, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, war die große Masse dieser Missionare doch derart im kolonialen Denken, in welchem sie in Europa von Jugend an aufgewachsen waren, verstrickt, daß ihr missionarisch-geistiger Horizont dadurch sehr stark verengt wurde. So kam es, daß gerade die wesentlichste Missionsaufgabe, die Gründung einheimischer Kirchen, ganz aus dem Auge verloren und mehr oder weniger vernachlässigt wurde. Wohl haben einsichtige Missionare immer wieder ihre Stimme warnend erhoben und besonders auf die dringliche Notwendigkeit eines einheimischen Klerus - ja vereinzelt sogar, eines einheimischen Episkopates hingewiesen, wie z. B. der Lazarist Josef Gabet, der als Missionar in der Mongolei tätig war, und als Begleiter P. Huc's Tibet erforschte. Als einen der Hauptgründe für den langsamen Fortschritt der chinesischen Mission nennt er in seinem Memorandum von 1847 an die Propaganda ausdrücklich den Mangel eines einheimischen Klerus und er bietet dann im einzelnen eine Widerlegung aller Einwände, die gegen die Weihe chinesischer Priester erhoben wurden, die uns heute noch ganz zeitgemäß erscheinen [14]. Aber weil er gerade auch den Rassendünkel der Europäer anprangerte, wurde das Büchlein in Missionskreisen nicht nur nicht verstanden, sondern auch heftig abgelehnt, daß sogar die Propaganda, deren Ideen P. Gabet doch eigentlich vertrat, davor zurückschreckte und ihr Vertreter in Hongkong den Bischöfen Chinas schreiben konnte: «Quapropter satis perspicue innotescit quae sit intentio S. Congregationis, ut omnes scilicet, Episcopi-Vicarii Apostolici ad quos dictum opusculum pervenit, lecturam perhibeant, eiusque propagationem» [15]. Also, ein Büchlein, das sich für den einheimischen Klerus einsetzte, wurde sogar, wenigstens inoffiziell, verurteilt. Die Ideen Gabet und anderer Zeitgenossen, gingen ihrer Zeit weit voraus.

Gerade die Controversen, die um diese oder ähnliche Schriften des 19. Jahrhunderts enstanden, zeigen mit erschreckender Deutlichkeit, wie schwer es selbst hochstehenden und sonst weitblickenden Missionaren war, sich aus den Vorurteilen des Jahrhunderts, in denen sie aufgewachsen und unterwiesen waren, zu befreien und zur Denkweise des christlichen Altertums oder Mittelalters zurückzukehren [16]. Gott mußte erst mit Gewalt sprechen, ehe die Zeichen der Zeit erkannt wurden, und auch dann wurden sie nicht, wie noch jüngste Erfahrungen beweisen, ohne Widerspruch hingenommen. Allerdings hat Rom selbst im 19. Jahrhundert niemals grundsätzlich gegen einen einheimischen Klerus oder Episkopat Stellung genommen, im Gegenteil, es lassen sich sowohl von

---

14 G. B. Tragella MEM, Le vicende d'un opuscolo sul clero indigeno e del suo autore. In: Der Einh. Klerus in Geschichte u. Gegenwart. Schöneck/Beckenried, 1950, 189-202.

15 l. c. 194.

16 Eine kurze Zusammenfassung dieser Kontroversen bietet G. B. Tragella, Una nuova Epoca nella storia delle Missioni. Milano, 1933, 103 ff, vgl. auch C. Costantini, Ricerche d'archivio sull'istruzione «de Clero indigena» emanata dalla S.C. «de propaganda Fide» il 23 nov. 1845. In: Miscellanea Fumasoni-Biondi. Roma, 1947, 1-78.

Seiten der Päpste wie auch von Seiten der Propaganda eine Reihe wertvoller Zeugnisse zusammenstellen, welche zeigen, daß selbst im Zeitalter des blühenden Kolonialismus in den leitenden römischen Kreisen keine grundsätzliche Minderbewertung anderer Rassen aufkommen konnte. Und durch das internationale Collegium Urbanum de Propaganda Fide hat Rom seit dem Jahre 1627 durch die Tat die Gleichwertigkeit aller Rassen unentwegt der gesamten Welt vor Augen gestellt.

2. Die Entwicklung in der Gegenwart

Aus dieser gesunden katholischen und universalen Geisteshaltung heraus konnte schließlich in der neuesten Zeit auch der entscheidende Vorstoß gegen jeden verengenden und schädlichen Nationalismus in den Missionsländern erfolgen. Die erste machtvolle Stimme in dieser Richtung erhob Papst Benedikt XV. in seinem Missions-Rundschreiben «Maximum illud» vom 1. November 1919. Negativ wendet sich der Friedenspapst zunächst gegen jede Art Nationalismus im Missionswesen, den er eine «pestis deterrima» nannte und positiv wies er vor allem - zur Überwindung jedes einschränkenden Rassen- oder Kastengeistes auf die intensive Förderung des einheimischen Klerus hin. «Eine Hauptsorge endlich für alle Missionsleiter muß es sein, daß sie unter dem Volke selbst, unter dem sie weilen, Diener des Heiligtums erziehen und schulen. Darin liegt hauptsächlich die Zukunft neuer Kirchen. Denn der einheimische Priester, der durch seine Abstammung, seine Geistesanlage, sein Fühlen und Streben mit seinen Volksgenossen in Verbindung steht, besitzt eine wunderbare Kraft, ihrem Geist den Glauben beizubringen.» Der Papst nimmt kein einziges Volk, keine einzige Rasse vom Priestertum der Kirche aus. Die Folge seiner Worte war denn auch, daß der einheimische Klerus nicht nur in den Ländern höherer Kultur, wie im Fernen Osten, eine bedeutende Steigerung und Vermehrung erfuhr, sondern daß besonders unter den sogenannten Naturvölkern, unter den Negern Afrikas und Amerikas, den Indianern und den Völkern der Südsee ein zähes und unermüdliches Ringen um die Bildung von Priestern der eigenen Rasse begann.

Aber Benedikt XV. begnügte sich nicht mit diesem allgemeinen Aufruf zur Förderung des einheimischen Klerus, er verlangt auch, daß dieser Klerus eine wirklich gründliche Bildung erhält. «Die Ausbildung muß eine vollkommene und in allen Teilen abgeschlossene sein, wie sie den Priestern bei den Kulturvölkern gegeben zu werden pflegt.» Der einheimische Klerus soll eben nicht nur ein Hilfsklerus sein, «der die von auswärts gekommenen Missionare durch Verrichtung einfacherer Dienstleistungen unterstützt», sondern ein Klerus, der so gebildet ist, «daß er selbst der Verwaltung des göttlichen Dienstes gewachsen ist und dereinst die Leitung seines Volkes regelrecht übernehmen kann. Denn wie die Kirche Gottes eine allgemeine ist und bei keinem Volk oder Stamm etwas Fremdes, so gehört es sich, daß aus jedem Volke Diener des Heiligtums erstehen, welchen die Volksgenossen als Lehrern des göttlichen Gesetzes und Führern zum Heil sich anschließen». Mit andern Worten: jede Kirche soll nicht nur ihre arteigenen Priester; sondern auch

ihre eigenen Bischöfe haben. Und der Papst bezeichnet es als ein Manko, daß es Länder gibt, «die schon lange Zeit vom Lichte des Evangeliums beschienen sind» und doch noch keine eigenen Bischöfe zu ihrer Leitung hervorgebracht haben.

Die von Benedikt XV. ausgesprochenen Grundsätze waren an sich nicht neu, aber sie wirkten bei ihrer Verkündigung doch so ungeheuer neu, ja revolutionär, daß man in manchen Kreisen nicht geneigt war, sie ohne weiteres anzunehmen. Es ist nun eine Freude zu sehen, wie seit den 20er Jahren die damals noch junge Missionswissenschaft die päpstlichen Anliegen zu den ihrigen machte und mit den Mitteln der Wissenschaft diese Ideen in immer weitere Kreise von Heimat und Mission trug. Von den Zentren in Münster und Löwen - und später auch von andern Orten aus - wurden die päpstlichen Weisungen nicht nur weitergegeben und gegen Angriffe nationalistischer Kreise verteidigt, sondern auch historisch und theologisch unterbaut und so zu einem soliden Bestandteil katholischer Missionstheorie gemacht. Diese Studien wirkten, wie letzthin ein Vertreter der Propaganda, Msgr Paventi, dankbar feststellte, wieder auf die Haltung der Propaganda und anderer römischer Kreise zurück[17]. Denn entgegen der Annahme einzelner nationalistischer Kreise, Rom habe mit den genannten Papstworten nur eine schöne und beruhigende Geste gegenüber dem neu erwachten Nationalismus der Missionsvölker machen wollen, schritten Papst und Propaganda auf der von Benedikt XV. bezeichneten Bahn weiter.

Es war vor allem Papst Pius XI. beschieden, aus den von seinem Vorgänger aufgestellten Grundsätzen theoretisch und praktisch die entscheidenden Konsequenzen zu ziehen. Theoretisch geschah das durch sein Missions-Rundschreiben vom 28. Februar 1926 «Rerum Ecclesiae», in welchem er nicht nur die von Benedikt XV. aufgestellten Grundsätze wörtlich wiederholte und ausdrücklich anerkannte, sondern noch weiter darüber hinaus ging. «Wenn Ihr», so sagt er den Missionsleitern, «die Heranbildung eines einheimischen Klerus nicht mit aller Kraft durchsetzt, so wird nach unserer festen Überzeugung, einerseits Euer apostolisches Arbeiten unfertig bleiben und anderseits die Begründung und Einrichtung der Kirche in jenen Ländern auf längere Zeit hingehalten und verzögert werden.» Und dann fordert der Papst mit beredten Worten auf, den einheimischen Priestern eine gründliche wissenschaftliche und tiefe religiöse Bildung zu vermitteln, damit ihnen, «sobald es Gott dem Herrn gefällt», Pfarreien und Bistümer anvertraut werden können. Schließlich fügt er dieser Forderung eine scharfe Absage an jede rassische oder nationale Minderbewertung bei, die auch heute noch ihre Gültigkeit hat: «Es ist überhaupt ganz verkehrt, diese Eingeborenen als Menschen geringerer Art und stumpfen Geistes einzuschätzen. Denn es steht lange erfahrungsgemäß fest, daß die Völker, die weit im äußersten Osten oder Süden wohnen, manchmal den unsrigen, was Schärfe des Geistes angeht, nicht nachstehen, sondern sogar darin mit ihnen streiten und wetteifern können; wenn man bei tiefstehenden Wilden in der Regel großen

[17] S. Paventi, L'influsso degli studi missionologici nel governo delle Missioni. In: Scientia Missionum Ancilla. Nijmegen, 1953, 1-5.

Stumpfsinn findet, so ergibt sich das notwendig daraus, daß sich die Betätigung ihrer geistigen Fähigkeiten auf die gewiß sehr bescheidenen täglichen Lebensbedürfnisse beschränkt. Dafür könnt Ihr, Ehrwürdige Mitbrüder und geliebte Söhne, selbst Zeuge sein. Aber auch wir können dafür einen schlagenden Beweis erbringen. Die Eingeborenen nämlich, die unter Unsern Augen in den römischen Kollegien wissenschaftliche Studien jeglicher Art betreiben, sind den andern Alumnen in Bezug auf Regsamkeit des Geistes und in Bezug auf den Erfolg des Studiums nicht nur gleich, vielfach überholen und übertreffen sie sie sogar. Das ist ein Grund mehr dafür, daß ihr die eingeborenen Priester nicht geringer einschätzen und nicht nur zu niedrigeren Dienstleistungen heranziehen lassen dürft, als besäßen sie nicht genau dieselbe Priesterwürde und als wären sie nicht genau desselben apostolischen Berufes teilhaftig. Im Gegenteil, ihr müßt sie besonders lieb im Auge behalten; denn sie sollen einmal die Kirchen, die ihr mit Schweiß und Mühe begründet habt, sowie die zukünftigen Christengemeinden leiten. Darum darf zwischen den europäischen und eingeborenen Missionaren gar kein Unterschied gemacht und gar kein Trennungsstrich gezogen werden, sondern die einen sollen mit den andern in Hochschätzung und Liebe innig verbunden sein.»

Diesen programmatischen Erklärungen folgten die Taten. Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, die kurze, aber überaus dramatische Geschichte des einheimischen Episkopates in den letzten Jahrzehnten zu beschreiben. Es sei hier nur kurz auf die Erfahrungen in China hingewiesen. Bereits 1924 hatte der Papst zwei Chinesen zu Apostolischen Präfekten ernannt, die auch noch im selben Jahr als gleichberechtigte Oberhirten am Konzil von Schanghai teilnehmen konnten. Die große Überraschung brachte jedoch das Christ-Königs-Fest 1926, als Pius XI. in St. Peter, gleichsam im Angesicht der gesamten katholichen und nichtkatholischen Welt, die Weihe der ersten sechs chinesischen Bischöfe persönlich vornahm. Diese Tat löste in der gesamten chinesischen Missionskirche, ja in der ganzen katholischen Welt einen ungeheuren Jubel aus. Doch es meldeten sich auch kritische Stimmen. Ja, in feuriger und leidenschaftlicher Art traten nicht nur die Anwälte der einheimischen Bischöfe auf, sondern auch ihre Gegner. In Artikeln und Denkschriften bis hinauf zum Papste suchen einzelne - sicher in wohlmeinender Besorgnis um das Wohl der Kirche - von weiteren, wie sie meinten, übereilten Schritten abzuhalten. Man sprach von verfrühten Maßnahmen, von überhasteter einseitiger Beförderung der Einheimischen, von ihren habsüchtigen, ehrgeizigen, stolzen, europafeindlichen, nationalen Eigenschaften, ihren politischen Aktionen, von langsamer Fassungskraft, von der Unfähigkeit zu regieren und zu verwalten, kurz man übernahm das gesamte Arsenal von Beweisen, wie sie ein gewisser Rassendünkel schon früher zusammengestellt hatte und die z. B. ein P. Gabet in seiner früher genannten Denkschrift von 1848 bereits im einzelnen widerlegt hatte [18].

[18] Josef Schmidlin, Neueste Streitschriften zur chinesischen Missionsmethode. ZM, Münster 1929, 61-67. Ders., Der Sieg der eingeborenen Missionshierarchie. ZM 1934, 1-19; G. B. Tragella, Una nuova epoca ... passim.

Das römische Echo auf diese Vorhaltungen war das scharfe Dekret des Präfekten der Propaganda, Kardinal van Rossums, an die Obern der chinesischen Missionen, in welchem die von alten Vorurteilen beseelten Missionare, die bisher allzu säumig in der Ausführung der römischen Forderungen gewesen seien, und besonders ihre Meinung, Rom habe die Weihe chinesischer Bischöfe nur zum «Schein», nicht aber «im Ernst» vorgenommen, eindeutig verurteilt wurden. Daß Rom wahrhaftig kein Scheinmanöver durchführte, zeigten mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die folgenden Jahre mit immer neuen Ernennungen und Weihen chinesischer Bischöfe:

1929 wurden 5 Chinesen zu Bischöfen geweiht, 1931 zwei, 1932 drei, 1933 vier u. s. f. Bis zum Jahre 1949 waren 33 chinesische Missionsgebiete dem einheimischen Klerus anvertraut worden, nämlich 4 Erzdiözesen, 23 Diözesen und sechs Apostolische Präfekturen. Auch die höchste Krönung des Episkopates erkannte Pius XII. China zu, indem er Bischof Tien 1946 nicht nur zum Erzbischof von Peking, sondern auch zum Kardinal ernannte.

Eine ähnliche Entwicklung wie in China machte der einheimische Episkopat auch in den übrigen Ländern des Fernen Ostens. Auch Indien erhielt neben zahlreichen einheimischen Bischöfen den ersten Vertreter im Kardinalskollegium, als 1952 der Erzbischof von Bombay, Msgr Gracias, den Purpur erhielt.

Bereits mit dem überragenden Sieg der einheimischen Hierarchie unter den sogenannten Kulturvölkern wurde die Rassenschranke weithin durchbrochen und in der Kirche allen Rassen die gleichen Rechte zuerkannt. Aber, so fragten sich manche Wächter der Kirche mit Besorgnis, sollte dieses Prinzip auch auf die Naturvölker Anwendung finden? Rom zögerte nicht, auch diesbezüglich mit einem ganz festen und bestimmten Ja zu antworten. Angesichts der riesigen Schwierigkeiten, die schon der Bildung und Erziehung einheimischen Klerus in Afrika und in der Südsee im Wege standen, und in Afrika z. B. erst seit einigen Jahrzehnten in weitem Umfang wirklich als überwunden bezeichnet werden konnten - 1913 zählte man in Afrika ja erst 25 landgeborene Priester -, mußte diese wahrhaft katholische Antwort überraschen, doch sie war nur die konsequente Weiterführung jener weisen Politik, die alle, auch scheinbar berechtigte, Rassenschranken innerhalb der Kirche niederlegte[18]. Dank der geduldigen und zähen Arbeit der europäischen Missionare hatte sich zunächst die Zahl und Qualität der afrikanischen Priester ungemein vermehrt: 1913 zählte man 25, 1923 bereits 281, 1933 522 und 1948 gar über Tausend farbige Priester in Afrika. Gerade diese Fortschritte haben sicherlich Rom bewogen auch bezüglich Afrika den letzten Schritt zur Gründung wahrhaft einheimischer, volksverbundener Kirchen zu machen, indem Pius XI. zunächst 1930 einen einheimischen Bischof für die Unierten in Eritrea und Abessinien ernannte und Pius XII. 1939 persönlich die Bischofsweihe der ersten Vertreter der Negerrasse vornahm, Msgr Ramarosandratana für Madagaskar und Msgr Kiwanukas

[18] Joh. Beckmann SMB, Die kathol. Kirche im neuen Afrika. Einsiedeln 1947, 305-325.

für Uganda. Auch hier ließ es der Papst nicht bei einer einmaligen Geste bewenden, sondern vermehrte von Jahr zu Jahr die Schar der einheimischen Oberhirten, deren Zahl heute 10 beträgt. Eine besondere Bedeutung kommt unbestritten der Weihe eines Zulu-Bischofs, Msgr Bonaventura Diamini für die Diözese Umzinkula, in der vom Rassenkampf und Rassengegensätzen durchtobten südafrikanischen Union zu. Die von Weißen und Schwarzen gemeinsam vollzogene Bischofsweihe (1954) zeigte aller Welt mit größter Deutlichkeit, welchen Beitrag die katholische Kirche gerade durch den einheimischen Klerus und einheimischen Episkopat für die Versöhnung der Rassen bieten kann.

Bereits in seinem Rundschreiben «Evangelii Praecones» von 1951 konnte Papst Pius XII. mit Stolz auf die Tatsache hinweisen, daß bereits 88 Missionssprengel sich unter der Leitung einheimischer Oberhirten befänden. Nimmt man dazu die zwei Erzdiözesen und 11 Diözesen unter Leitung einheimischer Bischöfe auf den Philippinen, so ergibt sich als Resultat dieser Entwicklung die schöne Zahl von über 100 einheimischer Kirchensprengeln. Ein solcher Erfolg konnte aber nur erzielt werden durch die intensivste Mitarbeit aller ausländischen Missionare am Aufbau der einheimischen Kirchen und an der Bildung und Erziehung des einheimischen Klerus. Es ist wohl eine der erfreulichsten Erscheinungen der neueren Missionsepoche zu sehen, wie nach Überwindung der letzten Hemmnisse gerade die ausländischen Missionare aller Nationen sich einmütig hinter die päpstlichen Weisungen stellten und mit allen Kräften mithalfen, diese zu verwirklichen. So haben z. B. speziell spanische Missionare wieder erneut mit der Bildung eines indianischen Klerus in Südamerika Ernst gemacht. Ja, selbst unter den scheinbar tiefstehendsten Rassen, unter den Papuas der Südsee oder den Eskimos des Hohen Nordens finden wir fruchtbare Bemühungen in dieser Richtung.

3. Fragen der Zukunft

Trotz dieser eben gezeichneten herrlichen Entwicklung der einheimischen Kirchen sind jedoch, wie es Kenner der Materie wohl wissen, noch lange nicht alle Fragen und Probleme dieser Kirchen gelöst. In Anbetracht der riesigen Aufgaben, die den einheimischen Kirchen heute überbunden sind, drängt sich auch für den einheimischen Bischof die beängstigende Frage nach den Mitarbeitern im Weinberg seiner Kirche auf. Die Lage ist so, daß bisher nur in wenigen Gebieten der einheimische Klerus so zahlreich ist, daß er alle ihm zufallenden Aufgaben der Heidenbekehrung und Christenseelsorge erfüllen könnte. Deshalb hat einer der tatkräftigsten Förderer des einheimischen Klerus und Episkopates, Vinzenz Lebbe, bereits nach der Weihe der ersten chinesischen Bischöfe eine Gesellschaft besonders selbstloser Priester, die Société Auxiliaire des Missions in Löwen gegründet, deren Mitglieder sich einzig und allein einheimischen Bischöfen zur Mitarbeit zur Verfügung stellen. In China, Vorder- und Hinter-Indien haben die SAMisten in den 25 Jahren ihres Bestehens herrliche Aufbau- und Hilfsarbeit geleistet, aber noch wichtiger ist, daß sie mit ihrer Haltung grundsätzlich den Weg gewiesen haben

für die kommende Weiterentwicklung der Missionen: Zusammenarbeit zwischen weißem und farbigem Klerus unter Leitung der Hierarchie.

Diese Zusammenarbeit wird wesentlich erleichtert durch die Bittgesuche einheimischer Bischöfe an die Missionare Europas. Ein schönes Beispiel dieser Art war der gemeinsame Brief der japanischen Bischöfe kurz nach dem 2. Weltkrieg an den Generalobern des Pariser Missionsseminars, der sowohl für die japanischen Bischöfe als auch für die Pariser Missionare ein Zeugnis echt katholischer Seh- und Handelsweise darstellt. Die Pariser Missionare, die ja bekanntlich seit dem 19. Jahrhundert in Japan die Hauptlast der Missionsarbeit getragen haben, beließen nicht nur ihre Missionare weiter unter Leitung der einheimischen Bischöfe im Lande, sondern sandten auch weiterhin neue, junge Kräfte für die vielfältigen Arbeiten der japanischen Kirche. Ihrem Beispiele folgten die übrigen Orden und Gesellschaften, die bereits in Japan tätig waren und neue Gesellschaften stellten sich den japanischen Bischöfen zur Verfügung. So ist heute die missionarische Karte Japans äußerst buntscheckig geworden. In jedem Kirchensprengel treffen wir neben den japanischen Priestern, Priester der verschiedensten Orden und Kongregationen aus fast allen Nationen. Die auswärtigen Missionare haben einzelne Werke, wie vor allem Schulen, Werke der Karitas oder sozialen Fürsorge, kulturelle und wissenschaftliche Aufgaben übernommen, oder sie widmen sich in zusammenhängenden Gebieten, d. h. Dekanaten, der Christenseelsorge und Heidenbekehrung[20]. Selbstverständlich gestaltet sich diese Zusammenarbeit nicht ohne Schwierigkeiten, aber es sind Schwierigkeiten des missionarischen Alltags, nicht solche grundsätzlicher Natur, und im großen Ganzen überwiegen weithin die Vorteile: die gegenseitige Hilfeleistung. Man darf wohl sagen, daß die Entwicklung der japanischen Mission seit dem zweiten Weltkrieg der Kirche Japans ein durchaus japanisches und gleichzeitig echt katholisches Gepräge verliehen hat. — Ähnlich gestalten sich die Verhältnisse in Vorder-Indien und bereiten sich in gleicher Richtung auch für Afrika vor. Überall sind die europäischen Missionare bereit, die von ihnen gegründeten Missionen dem einheimischen Klerus zu überlassen und selbst nur noch die Aufgabe helfender und dienender Mitarbeiter zu übernehmen.

Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang ist die, ob in den Missionsgebieten und speziell in den Gebieten der einheimischen Bischöfe nur der Weltklerus oder auch der Ordensklerus gepflegt werden soll[21]. Sicher ist, daß der Weltklerus zunächst an erster Stelle steht, denn er ist nach kirchlicher Überlieferung das Rückgrat der ordentlichen Seelsorge. Aber zur Einpflanzung der Kirche gehört ebenso sehr auch das Ordensleben, als Verwirklichung besonderer Vollkommenheitsideale, auf das auch die junge Kirche nicht verzichten kann, da die Vollkommenheitsideale in dieser oder jener Form zum Wesen der Kirche gehören. Während wir nun in früheren Jahrhunderten eine große Zurückhaltung gegenüber der Aufnahme von Vertretern anderer Rassen in die großen Orden

20 Catholic Directory 1951 (Tokyo, 1951). Vgl. NZM 1952, 133.

21 Vgl. z.B. V. Rondelez CICM, Inheemse geestelijkheid, elite-vorming. «Kerk en Missie». Brussel, 1954, 7-20.

der Kirche beobachten können, hat sich - gerade unter dem Einfluß des allgemeinen Aufstiegs des einheimischen Klerus und Episkopates - in den letzten Jahrzehnten das Verhältnis gänzlich geändert. So haben die großen Orden, wie die Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten in den Ländern des fernen Ostens überall die Einheimischen als vollwertige und gleichberechtigte Mitglieder in ihre Ordensgemeinschaften aufgenommen und gerade die Scholastikate dieser Orden, in denen vielfach die Vertreter mehrerer Rassen neben solchen der weißen Rasse ausgebildet wurden - haben überall ein helleuchtendes Beispiel der Überwindung jeglichen Rassenvorurteils geboten. Und in neuester Zeit sind diese Orden auch dazu übergegangen, selbst in Afrika, meist im fortgeschrittenen Belgisch-Kongo ähnliche Bildungsstätten zu eröffnen, die da und dort bereits die ersten Erfolge unter der schwarzen Rasse erzielten.

Eine weitere Verwirklichung des katholischen Ideals ist fernerhin die Tatsache, daß die Orden und Kongregationen weithin darauf verzichtet haben, die übrigen Rassen irgendwie als inferior zu behandeln, denn sie geben diesen sobald wie möglich die Selbständigkeit nach den Bestimmungen des Ordensrechtes in eigenen Provinzen und Klöstern oder sie bahnen sogar die Wege, daß sich ganz eigene, den Bedürfnissen und Anlagen der Völker entsprechende Ordensgemeinschaften bilden, wie z. B. der weit verbreitete Zweig des Karmeliterordens in Vorder-Indien, die Zisterzienser in China, Japan und besonders in Hinter-Indien. Ich nenne hier auch so manche bereits verwirklichte oder geplante Formen, den uralten Benediktinerorden für die Völker des Ostens (für China, Indien) oder sogar Afrika, weitgehend anzupassen. Einzelne Klöster, wie etwa das vom heiligen Andreas in Brügge oder St. John in Collegville, Minnesota, geben der Welt gleichzeitig das herrlichste Beispiel katholischer weltumspannender Haltung. So bereiten sich z. B. 1953 in St. John's neben den weißen Amerikanern als gleichberechtigte Mitglieder des Klosters auf die Priesterweihe vor: 7 Neger, 5 Mexikaner, 2 Japaner, 1 Chinese, 1 Koreaner [22].

Aber bei aller Freude über die bereits überall errungenen Resultate, darf doch nicht übersehen werden, daß die einseitige Berücksichtigung des Rassenstandpunktes, bzw. deren Überwindung auch ihre Gefahren in sich birgt. Wohl soll der katholische Klerus in seiner Gesamtheit grundsätzlich nicht nur gleichberechtigt, sondern auch gleichgebildet sein, um allen Aufgaben, die an ihn gestellt werden können, gewachsen zu sein. Aber diese Gleichheit darf niemals Gleichmacherei bedeuten, darf bezüglich der Bildung nicht heißen, nur europäisch-scholastische Bildung kann die Grundlage echt priesterlicher Bildung sein. Dadurch würde die herrliche Bildungsgabe der einzelnen Rassen, sowohl der Kulturvölker des Ostens wie auch der Naturvölker Afrikas und der Südsee für die großen Aufgaben der völkerbildenden Kirche in Zukunft verloren gehen und eine unbefriedigende Mischmaschkultur der katholischen Priester die traurige Folge sein. Daher machen sich bereits Stimmen einsichtiger Missionare bemerkbar, die vor einer allzu lateinischen Bildung der ein-

---

22 Benediktinische Monatsschrift, Beuron 1953, 506.

zelnen Rassen laut warnen und Rufe nach arteigener Bildung für den Klerus der einzelnen Rassen lauter werden lassen. Da P. Daniélou in seinem Vortrag das Problem der verschiedenen Kulturen eigens behandeln wird, möge hier der Hinweis genügen, wie sich das Problem für die kommende Bildung des einheimischen Klerus stellt. Sicher sind da und dort bereits erfreuliche Ansätze in der Richtung arteigener Bildung zu verzeichnen, aber im großen Ganzen muß die Bildungsfrage des einheimischen Klerus noch von der kommenden Generation, in harmonischer Zusammenarbeit der ausländischen und einheimischen Missionare geleistet werden [23].

Wenn wir auf all das zurückblicken, was die Kirche für den einheimischen Klerus und Episkopat im Verlauf der Jahrhunderte getan hat, so müssen wir sagen, daß sie, von einigen Jahrhunderten der Verdunkelung durch koloniales Denken abgesehen, unentwegt an der Idee selbständiger, bodenständiger Kirchen bei den einzelnen Völkern festgehalten und heute wiederum dieser Idee siegreich zum Durchbruch verholfen hat. Damit hat sie aber den schönsten und herrlichsten Beweis rassenüberbrückender Bruder- und Menschenliebe gegeben. Das erkennen wir auch aus den eigentlichen Erfolgen, nicht nur der Organisationen, sondern vor allem des inneren Lebens.

Leider reicht die Zeit nicht aus, auf diese wunderbare Seite der Geschichte des einheimischen Klerus einzugehen [24] Sicher ist, daß uns aus allen Jahrhunderten und aus allen Völkern herrliche Priestergestalten des Welt- und Ordensklerus begegnen, zu denen jeder echte Christ mit Bewunderung aufblicken kann. Sie beweisen mit aller Deutlichkeit, daß es der Kirche wirklich gelungen ist, zu allen Zeiten wahre, heilige Priester den einzelnen Völkern zu schenken, und sie hat damit auch den historischen Beweis geliefert, daß das Entscheidende im Priestertum nicht Rasse und Hautfarbe, auch nicht diese oder jene Bildung ist, sondern seinsmäßig das sigillum sacerdotale, das keinen Unterschied von Rasse und Kultur kennt und sich in allen, die guten Willens sind, auf Weiße und Schwarze, Gelbe und Rote, gleichmäßig auswirkt und heilige Priester, echte Nachfolger Jesu Christi und der Apostel zeitigt. Wohl den schönsten Beweis liefert gegenwärtig der chinesische und vietnamesische Klerus und Episkopat, die genau so gut wie die weißen Missionare bereit sind, für ihren Glauben Gut und Leben hinzugeben und aus deren Reihen, wie wir wohl mit Recht annehmen dürfen, eine ganze Anzahl heiliger Martyrer hervorgegangen sind. Und damit hat die Kirche, die solche Söhne hervorbrachte, den schönsten Beweis ihrer Rassenüberbrückung und Versöhnung geliefert.

---

[23] Vgl. z. B. Thomas Ohm OSB, Die philosophisch-religionswissenschaftlich-theologische Ausbildung des indischen Klerus. In: Der Einh. Klerus in Geschichte und Gegenwart. Schöneck/Beckenried, 1950, 233-250; Herm. Köster SVD, Zur theologischen Ausbildung des chinesischen Klerus. «Trierer Theol. Zeitschrift», 1952, 289-316.

[24] Vgl. z. B. Xaver Bürkler SMB, Die Bewährungsgeschichte des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert. In: Der Einh. Klerus in Geschichte und Gegenwart. Schöneck/Beckenried, 1950, 119-142.

La théologie missionnaire de Gustav Warneck

Par le P. Pierre *Lefebvre* C.I.C.M.

La théologie missionnaire du Protestantisme nous offre l'exemple typique d'une évolution très complexe. La fin du 19ème siècle que l'histoire appelle le *Great Century* de la Mission protestante est cependant dominée par une œuvre de premier plan: Gustav Warneck [1] a pu faire la synthèse et codifier les progrès réalisés depuis le renouveau missionnaire dans le piétisme du 18ème siècle. Son œuvre étant soumise aujourdh'hui une critique assez radicale il était utile d'en reprendre l'étude à la base [2]. Nous voudrions ouvrir ici quelques horizons sur certains aspects de sa pensée.

I. La notion de MISSION

Dès le début de son *Evangelische Missionslehre* [3] Warneck s'attache à exposer ce qu'est la Mission, à déterminer avec le plus de soin possible ce qu'il entend exactement par là.

1. - Il nous en donne une très précise *définition:* par Mission chrétienne nous entendons l'ensemble des activités de la chrétienté visant à planter et organiser l'Eglise chrétienne chez les non-chrétiens [4].

On appelle ces activités la «Mission» parce qu'elles reposent sur un ordre d'envoi du Chef de l'Eglise, parce qu'elles sont réalisées par des envoyés et enfin parce qu'elles ont atteint leur but aussitôt que l'envoi n'est plus nécessaire.

Le mot Mission peut être pris, dans un sens plus général, pour l'exécution d'un ordre émanant d'un supérieur. Tel est plusieurs fois le sens dans la Bible, nous dit Warneck. Cependant l'usage a restreint l'emploi de ce mot aux seuls ordres qui supposent un véritable envoi. Et de

---

1 Gustav Warneck est né le 6 mars 1834 à Naumburg en Saxe. Il fit ses études de théologie à Halle où il subit l'influence du piétisme et de A. Tholuck en particulier. A partir de 1870 il enseigna à Barmen près de la Rheinische Missionsgesellschaft. En 1874 cependant il quitta la société et prit un poste de pasteur à Rotenschirmbach où il resta 22 ans et où il publia la plupart de ses travaux. En 1896 ayant pris sa retraite il accepta un poste de professeur en Sciences missionnaires à Halle jusqu'en 1908. Il mourut le 26 décembre 1910. — Sur Warneck on lira: M. Kähler, Gustav Warnecks Sendung, dans Allgemeine Missionszeitschrift, t. 38, 1911, pp. 105-127. K. Mirbt, Gustav Warneck, dans Realencyklopädie, t. 24, 3e éd., 1913, pp. 625-632. J. Richter, Prof. Warnecks missionsliterarische Tätigkeit, dans Allgemeine Missionszeitschrift, t. 38, 1911, pp. 70-83. J. Warneck, Gustav Warneck, Erinnerungen aus seinem Leben, dans Allgemeine Missionszeitschrift, t. 38, 1911, pp. 57-70. L'ouvrage de J. Dürr reste l'exposé fondamental des principaux aspects de la théologie de Warneck.

2 J. Dürr, Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie G. Warneck's, Bern, 1947.

3 Evangelische Missionslehre, 5 vol., Gotha, 1892—1903.

4 «Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit.» (ibid., t. 1, p. 1.)

comparer à l'usage profane où on n'appelle «Gesandte» d'un prince que celui qui a une fonction politique à remplir en son nom à l'étranger, alors que le mot, dans un sens plus général, pourrait s'appliquer à tout ministre, aux juges ou à d'autres encore. La même chose se réalise avec le mot Mission. Les pasteurs et les responsables des Eglises ne sont pas des missionnaires.. Nous réservons le mot aux messagers du Christ qui au sens propre sont envoyés au delà des frontières de la chrétienté pour y répandre le Royaume de Dieu. Tel est le sens, restreint par rapport à l'usage biblique, que nous accordons au mot Mission.

2. - Quel est *l'objet* de la Mission? Où s'exercent les activités missionnaires? Dans tout le monde non chrétien, c'est-à-dire chez les Juifs, les musulmans et les païens. On exclut donc du concept de Mission le prosélytisme auprès des autres confessions chrétiennes, comme aussi l'apostolat à l'intérieur de l'Eglise qu'on appelle du terme général de «innere Mission». Il y a toute une terminologie inadéquate qui prend Mission en des sens trop larges. Nous n'acceptons de parler de Mission que lorsqu'il s'agit du travail de christianisation, donc lorqu'on s'adresse à des non-chrétiens. Là aussi la Bible parle autrement, mais il faut préférer une terminologie précise et rigoureuse. Dans l'ordre du Christ d'évangéliser toutes les nations il s'agit bien, en effet, de l'ensemble de l'humanité, du monde entier, sans qu'aucun peuple soit exclu de l'objet de la Mission Aujourd'hui cependant on en est arrivé, de façon très compréhensible, à restreindre cet objet aux seules nations qui sont encore hors de la révélation, où il faut encore planter l'Eglise [5]. Il faut exclure du domaine de la Mission tous les territoires déjà christianisés même s'ils sont d'une autre confession. Les non-chrétiens d'un pays où l'Eglise est organisée sont du ressort de cette Eglise et non de la véritable Mission. De même les chrétiens, colons et soldats vivant en pays païen ne sont pas objet de la Mission. Celle-ci ne s'en occupera que parce que personne de fait ne s'en occupe et que les exemples de vie de ces chrétiens exercent une grande influence sur les païens. Le soin spirituel en repose au fond sur l'Eglise dont ils faisaient partie.

Il est donc manifeste que selon Warneck on pourrait employer le mot Mission dans un sens plus large, mais qu'il faut le réserver à une réalité plus restreinte. On ne voit pas que l'auteur fonde cette restriction par l'un ou l'autre argument, il se contente de l'affirmer et de préciser avec soin la portée exacte de son concept. Il nous dit une fois que c'est l'usage qui a restreint le sens du mot [6], une autre fois qu'aujourd'hui on est arrivé à une «restriction très naturelle» [7].

3. - Le *but* de la Mission est de répandre le Christianisme. Cela veut dire planter l'Eglise chrétienne dans le monde entier. Cette plantation

---

5 Umfang und Begrenzung des Missionsgebietes, dans Evangelische Missionslehre, t. 3, pp. 1-13.

6 Evangelische Missionslehre, t. 1, p. 1: «Allein der Sprachgebrauch».

7 ibid., t. 3, p. 2: «Dennoch ist unter den heutigen Verhältnissen eine selbstverständliche Beschränkung des Gebietes gegeben . . .».

de l'Eglise ne peut se réaliser par simple annonce accidentelle et sporadique à quelques individus de la vérité chrétienne de salut. Elle exige au contraire un organisme ordonné à la fondation, l'entretien et l'organisation d'une communauté chrétienne enracinée dans le peuple, d'une Eglise.

Il existe sans doute un apostolat missionnaire individuel de ceux qui, marchands, coloniaux, soldats, ne dépendent d'aucun organisme. Mais ce n'est là qu'une activité préparatoire qui appelle comme complément la grande organisation missionnaire. On ne pourrait cependant considérer l'expansion chrétienne individuelle comme une aberration puisque tout chrétien est appelé à être un témoin de sa foi.

Quand Warneck assigne comme but à la Mission de planter et d'organiser l'Eglise, il sait bien que le but prochain en est de gagner les âmes des individus au Christ et de les réunir en petites communautés croyantes. Le devoir missionnaire n'est cependant rempli que lorsqu'il a abouti à la formation d'une Eglise qui transforme toute la vie du peuple. Cette position de Warneck est l'aboutissant d'une longue évolution. Elle marque le définitif dépassement des méthodes piétistes. Celles-ci avaient restreint le but de la Mission à la conversion d'individus. Ce fut un dommage d'une part, déclare Warneck, mais d'un autre côté ce fut un bien. Il fallait en effet réagir contre la méthode médiévale des conversions en masse et revenir à l'esprit apostolique primitif. Les méthodes missionnaires ne pouvaient devenir ce qu'elles sont aujourd'hui sans passer par la purification que leur a imposée le piétisme.

On voit comment ces précisions qu'apporte Warneck le situent en plein dans l'évolution de la pensée missionnaire du 19ème siècle. Quand il codifie avec tant de netteté le dépassement du piétisme il ne fait qu'exprimer en formules frappées ce qui a été acquis au cours d'un long et complexe développement depuis le début du siècle. Le dilemme «Einzelbekehrung oder Volkschristianisierung» avait été le problème permanent de la Mission protestante [8]. Notons cependant

[8] J. C. Hoekendijk, Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap, Amsterdam, 1948. — On trouve chez Warneck une pensée missionnaire en très net progrès sur les efforts antérieurs, parcitulièrement sur la mentalité piétiste. Celle-ci se mouvait dans un climat individualiste, souvent étroit, indifférent à la réflexion critique, mais profondément religieux. Il ne faudrait cependant pas exagérer l'originalité de Warneck. Il a pu prétendre qu'il était le premier à présenter une œuvre d'ensemble sur la Mission (Evangelische Missionslehre, t. 1, p. VI). Ce n'était vrai que dans un sens assez relatif. De fait, il produisit l'œuvre la plus ample et la plus diverse dans le domaine missionnaire. Mais avant lui déjà, toute l'évolution du 19ème siècle avait tendu à faire de la Mission une activité jouissant d'un statut officiel dans l'Eglise. Il s'était créé une science de la Mission et l'idéal s'était élargi dans les théories de la Volkschristianisierung. Warneck est l'héritier de tout ce mouvement. Schleiermacher, Graul et Ehrenfeuchter, parmi d'autres, avaient développé avant lui nombre d'idées qu'il lui appartenait d'orchestrer. En regard de ses prédécesseurs et de son contemporain E. Buss, ce qui fait sa véritable originalité c'est sa prétention de tout fonder en Bible. On peut lire à ce sujet: D. Luthardt, Graul Karl, dans Realencyklopädie, t. 24, 3ème édit., 1913, pp. 625-632. — Fr. Ehrenfeuchter, Die Praktische Theologie, Göttingen, 1859. E. Buss, Die christliche Mission. Ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung. Leiden, 1876. — Comme études d'ensemble: H. Frick, Die Evan-

que si en ce domaine l'unanimité est à peu près réalisée au moment où Warneck publie son *Evangelische Missionslehre*, la situation est autrement confuse dans le domaine de la sécularisation des objectifs missionnaires.

Warneck nous dit comment il y a dans la mentalité de son temps tout un mouvement en ce sens. Cela est dû à l'intérêt des Etats modernes pour les colonies et aussi à ce que des Puissances essayent d'employer la Mission comme moyen d'asseoir leur autorité. Il est donc urgent qu'on insiste sur le caractère religieux de la Mission; il y va de sa vie même en tant que Mission. C'est pour parer à ce danger de sécularisation que Warneck professe donc avec force que le but de la Mission est de planter et d'organiser l'Eglise, à l'exclusion de tout autre objectif humain. La Mission aboutit à la fondation d'une Eglise indigène bientôt indépendante de l'Eglise-mère. J. Dürr a longuement analysé cet enseignement dans sa thèse de 1945 [9]. Qu'il nous suffise ici d'apporter les lignes maîtresses de la pensée de Warneck en nous basant sur la troisième partie de son *Evangelische Missionslehre*.

Si on veut rejoindre le principe fondamental, on constate que le but de la Mission n'est pas différent de l'objectif qu'avait en vue l'Envoi du Christ. La Mission exécute le même travail que le Christ: elle fonde le Royaume de Dieu sur la terre. Ce royaume se réalise au fur et à mesure que l'Esprit divin pénètre le monde, il est bâti par le labeur des missionnaires et il se concrétise en des institutions humaines. Warneck ne s'astreint pas à préciser beaucoup les rapports entre Royaume et Eglise, c'est imperceptiblement qu'on glisse de l'un à l'autre. Le Royaume de Dieu sur terre c'est l'Eglise, en ce sens que la parole du missionnaire fonde le Royaume, mais ce travail n'est couronné que lorsque le Royaume s'exprime en une Eglise. L'idéal est donc la *Volkschristianisierung*. Pour bien comprendre l'attitude de Warneck il faut se souvenir du cadre historique où il écrit. D'un côté il doit élargir les horizons des piétistes étroits, de l'autre il doit freiner certains enthousiasmes en rappelant la nécessité des patientes démarches pour la conversion réelle des individus.

Comment Warneck justifie-t-il la théorie de la *Volkschristianisierung*? Ces individus auxquels le missionnaire s'adresse ne sont pas des spécimens isolés du type païen. Ils sont bien au contraire les éléments d'un organisme social cohérent, avec ses caractères, sa langue, sa vision du monde, ses mœurs, ses coutumes. Si la Mission veut faire œuvre utile et durable, il faut qu'elle pénètre tout ce réseau de liens sociaux et qu'elle les imprègne d'esprit chrétien. La *Volkschristianisierung* signifie donc qu'on présente le salut de telle façon que tous les peuples puissent

---

gelische Mission: Ursprung, Geschichte, Ziel, coll. Bücherei der Kultur und Geschichte 26, Bonn, Leipzig, 1922. H. Frick, Vom Pietismus zum «Volkskirchentum», coll. Missionswissenschaftliche Studien 1, Gütersloh, 1924. H. Schärer, Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft, coll. Theologische Studien, herausgegeben von K. Barth 16, Zürich, 1944.

9 J. Dürr, op. cité, pp. 123-239.

se l'approprier. C'est une communauté nationale christianisée qui fait l'Eglise, du moins une partie de l'Eglise, l'Eglise empirique. Comment voudrait-on en effet que se constitue l'Eglise sur la terre autrement que dans le complexe d'une petite ou d'une grande communauté populaire christianisée [10] ? Mais le processus par lequel on arrive à ce résultat part de la conversion des individus. On commence par fonder de petites communautés de croyants. Ces communautés on les unit alors en une Eglise. La Mission s'achève dans l'Eglise indépendante.

4. - Les *moyens* mis en œuvre. Réaliser cet idéal d'amener les peuples au Christianisme exige l'envoi régulier et concerté de messagers. Ces missionnaires ne sont ni soldats, ni coloniaux, ni commerçants; leur profession est de porter dans le monde le message de salut. Il est donc évident que ce n'est pas par appel à l'autorité, non plus par une initiation à la technique industrielle, ni même en le soumettant à des usages ecclésiastiques qu'il faut amener le non-chrétien à la foi, mais bien par voie de témoignage et de persuasion.

5. - Le *sujet* de la Mission: qui est missionnaire? Le premier est le Christ, Rédempteur du genre humain, dont le salut est universel, qui a donné l'ordre de prêcher à tous les peuples et qui par l'action du S. Esprit assure le continuel appel de nouveaux envoyés. L'instrument humain de la Mission est la communauté chrétienne à laquelle l'Esprit rappelle l'ordre misisonnaires du Christ. Warneck insiste sur la nécessité d'un organisme régulier pour l'envoi des missionnaires. Dès les origines chrétiennes, quand l'envoi direct par le Christ a pris fin un intermédiaire humain s'est imposé. Celui-ci était d'ailleurs voulu par Dieu: l'envoi des Apôtres ne visait pas qu'eux seuls, il portait un caractère institutionnel. Au fond le Christ en envoyant ses Apôtres constituait un organe humain pour assurer la permanence de la Mission. Aujourd' hui donc Dieu appelle, suscite des missionnaires, mais ceux-ci ne le deviennent que dans le cadre d'une société humaine. Cela est indispensable pour éviter l'arbitraire de l'action missionnaire et pour en assurer l'efficience.

Quel sera cet organisme habilité à envoyer des missionnaires? Sans aucun doute c'est la société indépendante «freie Gesellschaft». Toute l'évolution de la Mission évangélique démontre qu'il n'y a pas moyen d'en sortir autrement. Et ceci est en parfaite conformité avec la Bible. Sur la base du récit de la première mission de Paul (*Actes,* 13, 1-4) Warneck développe ainsi sa pensée: Dieu suscite des Apôtres, croyants fervents qui sentent l'irrésistible besoin de témoigner au loin de leur foi. L'idéal serait que toute l'Eglise soit constituée par le groupe de ceux que l'Esprit a saisis. Mais c'est là une chimère. Les Eglises contiennent un grand nombre de chrétiens qui n'ont pas la foi vivante et dont les intentions ne sont pas pures. Dès lors à l'intérieur de l'Eglise il faut distinguer la communauté de ceux qui ont entendu l'appel. Ceux-là se groupent, s'organisent et constituent l'organe de la Mission

10 «Existiert denn die christliche Kirche irgendwo anders in dieser Welt als in der Gestalt von kleineren oder größeren christianisierten Volksgemeinschaften?» (dans Evangelische Missionslehre, t. 3, p. 257).

qui assume la responsabilité missionnaire de la chrétienté. Ce groupement devra être reconnu et approuvé par l'Eglise officielle pour jouir d'un statut régulier.

Selon Warneck il faut donc bien distinguer l'organisation ecclésiale de la communauté chrétienne [11]. Celle-ci repose sur la reconnaissance du salut dans le Christ, elle est composée des disciples fervents, sanctifiés par leur foi vive. Cette communauté est dépositaire de la grâce destinée au monde, elle est l'organisme du témoignage chargé de propager l'Evangile du salut. Ce «peuple saint» se constitue à l'intérieur de l'Eglise en société libre. L'ordre missionnaire du Christ et toutes les puissances et grâces liées à l'apostolat ont en effet été destinés par le Christ à ses disciples fidèles, pas à l'Eglise. Les sociétés missionnaires comme associations spécialisées à l'intérieur de l'Eglise, sont donc les exécutrices de l'ordre du Christ parce qu'elles constituent dans l'Eglise officielle le noyau vivant du peuple saint. Elles sont la vraie Eglise, au sens évangélique.

Les plus longs développements de Warneck sont cependant consacrés à l'aspect pratique du problème, et ici nous le voyons réduire singulièrement l'opposition qu'il mettait du point de vue dogmatique entre l'Eglise et les sociétés. Celles-ci sont au fond les organes de l'Eglise et les déléguées par elle pour l'exercice de sa fonction missionnaire [12]. Toute l'Eglise doit s'intéresser à l'œuvre des sociétés. Warneck s'étend longuement sur ce sujet, il y revient souvent dans ses publications. C'était là un des nœuds de sa problématique: les missionnaires ne peuvent être des isolés, ils doivent rester ouverts à la vie de l'Eglise et concevoir leur apostolat comme l'œuvre de l'Eglise. Ce serait donc déformer la pensée de Warneck que de raidir outre mesure sa position dogmatique et biblique. Sa dogmatique est plus attentive à l'Eglise des Saints, mais dans la pratique c'est à l'Eglise empirique qu'il rappelle ses devoirs.

Notes critiques

1. Warneck doit donner une théorie de l'action missionnaire, surtout il doit en montrer les fondements théologiques, il va donc commencer par préciser exactement de quoi il parle. donner une définition complète de la Mission évangélique. Ce procédé va à rebours d'une bonne méthode théologique. Warneck propose en effet dans les premières pages de son *Evangelische Missionslehre* un concept de Mission qui suppose les longs développements des volumes qui suivront. Il n'y aurait pas grand mal à cela si nous ne devions constater que ce concept comporte certaines précisions qui sont des restrictions par rapport au sens biblique du mot. L'auteur ne cherche pas ce que la révélation

[11] «Wer sendet jetzt? Antwort: die Kirche, d. h. die Gemeinde der Gläubigen. Nicht notwendig das Kirchenregiment» (dans Missionsstunden, t. 1, Gütersloh, 1878, p. 95).

[12] En 1879 Warneck explique que c'est à l'Eglise «der Gesamtkirche» que le Christ a confié l'extension de son Royaume. Elle exerce cette responsabilité par le truchement d'organes responsables, les société (dans A.M.Z., t. 16, 1879, pp. 433-458).

nous propose comme réalité sous le terme de Mission; il commence par mettre de la clarté dans le fouillis d'une terminologie assez imprécise et déclare qu'on ne peut parler de Mission que dans tels et tels cas. Au fond, il consacre ce que l'imagerie populaire et l'usage courant avaient pris l'habitude d'appeler, au sens strict, le missionnaire. Il va alors s'efforcer de montrer que cette activité très précise est légitimée aux yeux du théologien et de n'importe quel lecteur honnête de la Bible. Les restrictions qu'il apporte à l'emploi du mot, tout en constatant qu'elles ne sont pas bibliques, il ne les justifie que par la comparaison avec l'emploi du mot «Gesandte» dans la terminologie juridique allemande et par la nécessité de préciser un vocabulaire. Son concept est restreint et a priori vis-à-vis du donné scripturaire: il ne pouvait donc servir de base et de départ à une théologie biblique de la Mission.

2. Quelle est l'idée que Warneck se fait de la Mission? Elle est une *fonction dans l'Eglise*, un secteur bien déterminé de son activité, confié à des spécialistes. Cette fonction consiste à *planter et organiser l'Eglise* dans les pays non chrétiens. Quand cette œuvre est achevée, *la Mission cesse.*

Nous avons suffisamment développé la théorie de Warneck, nous voudrions ici simplement retrouver les orientations de pensée implicites qui fondent une telle conception.

Warneck appartient à une bourgeoisie traditionnellement chrétienne du 19ème siècle. Cela n'explique pas tout mais fait comprendre certaines choses. Le concept de Mission chez lui baigne dans une atmosphère assez différente du climat biblique. Ce qui prime chez Warneck c'est l'Eglise empirique, la société des chrétiens, puissante en son organisation, respectable en ses membres recrutés dans les classes saines de la population, élément essentiel de la vie nationale. On songe irrésistiblement à un dimanche recueilli dans un salon bourgeois de l'Allemagne du siècle dernier. Lui- même ne recommandait-il pas aux missionnaires de s'adresser de préférence au noyau vital du peuple que sont les classes moyennes [13] ?

Warneck était trop religieux pour oublier la primauté de la conversion du cœur, il avait trop fréquenté la Bible pour ne pas songer à l'Eglise peuple saint de Dieu. En cela il est fidèle à l'héritage piétiste et il défend la Mission de la tentation de se séculariser. Mais il est aussi l'enfant de son siècle et l'homme pratique. L'expérience, le donné concret, sans qu'il s'en doute, lui ont voilé le donné biblique. Le concept empirique et populaire de Mission qui polarise sa pensée l'a empêché de saisir toutes les richesses spirituelles de la notion chrétienne d'apostolat. Il pense une Eglise conçue sur le modèle des Eglises protestantes d'Allemagne, une Eglise que les missionnaires vont bâtir ailleurs et organiser, c'est sûr en priant Dieu de les aider. Au fond du problème il y a que Warneck vivait ou croyait vivre en chrétienté. Il a vu l'Eglise à travers le visage que les siècles lui avaient

[13] Evangelische Missionslehre, t. 3, pp. 279-280.

sculpté dans sa patrie. Sa théologie est l'apologie d'un donné sociologique concret, elle n'est pas centrée sur le donné de la Révélation.

II. La problématique de G. Warneck

La magnifique expansion missionnaire du 19ème siècle est issue des milieux piétistes et a malheureusement hérité des faiblesses et des étroitesses de leur pensée religieuse. C'est ce qui détermine Warneck à tenter un effort de réflexion théologique sur la Mission. Or en 1895, éditant pour la quatrième fois son premier volume des *Missionsstunden* paru d'abord en 1878, il relève encore le préjugé, répandu même dans des cercles ecclésiastiques, que la Mission ne doit être l'affaire que de certains chrétiens à l'orientation de vie plus pieuse. Warneck va donc travailler à extirper cette mentalité qui fait de la Mission une question de dévotion personnelle. Il va montrer comment toute la chrétienté doit être missionnaire. La méthode de choix pour cela sera de présenter la Mission comme le thème fondamental qui sous-tend toute la Bible. Tel est le point névralgique de l'activité théologique de Warneck: établir le fondement biblique de la Mission considérée comme obligation générale de l'Eglise. Il est manifeste que dans toutes ses œuvres Warneck a en vue les détracteurs de l'apostolat missionnaire. Son intention primordiale a été de prouver que c'est à tort qu'on néglige la Mission dans l'enseignement et dans la vie pratique. Sa théologie revient ainsi à justifier la Mission conçue comme ce secteur de la vie de l'Eglise qui consiste à la planter dans les pays où elle n'existe pas encore.

*

De fait il aurait été difficile à Warneck d'échapper à cette perspective apologétique, étant donné le milieu dans lequel il écrit. Mais c'est là une problématique assez particulière qui demande à être dépassée. Que le Christianisme sont la religion vraie, destinée à devenir celle de tous les peuples, est une persuasion qui a rarement fait défaut à la conscience chrétienne. Toute son histoire est celle d'un effort d'expansion. L'Eglise est universelle depuis le jour de sa fondation, elle est celle qui unit tous les hommes. Que pour réaliser géographiquement son universalité l'Eglise doive déléguer certains de ses membres et leur confier la charge d'aller partout fonder de nouvelles communautés chrétiennes, n'a pu jamais qu'être obnubilé parfois, voilé momentanément. Warneck a dû rappeler fortement à la conscience protestante ces données fondamentales du Christianisme. Il ne saurait cependant être question d'en rester à cette problématique.

Il n'y a qu'une Eglise universelle, il n'y a qu'une ecclésiologie, il n'y a qu'un apostolat, une Mission, un envoi de l'Eglise. Le problème soulevé par la Mission chez les païens est, théologiquement, le même que celui soulevé par l'apostolat chrétien tout court, par l'envoi de l'Eglise au monde. Une théologie missionnaire doit s'attacher à scruter la nature profonde, l'origine, le sens, les aboutissants de cet envoi. Ce qu'elle dit de l'apostolat en pays où l'Eglise n'est pas encore constituée

visiblement n'est qu'un aspect, une forme d'un phénomène général et n'a pas de signification théologique différente de l'Action chrétienne en général. Quand Warneck, conséquent avec sa situation historique, essaie de justifier l'activité chrétienne hors des frontières de l'Eglise, il n'aborde qu'un problème préliminaire, éloigné de l'essentiel, qui est de saisir la nature théologique et la signification religieuse de l'apostolat du témoignage.

III. Méthode de travail

Comment Warneck a-t-il conçu son effort de réflexion sur la Mission et comment l'a-t-il réalisé? La science missionnaire, nous dit-il, est l'effort de réflexion critique sur la pratique missionnaire. Jusqu'ici la Mission a multiplié les expériences. Ces expériences sont à la science missionnaire ce que l'expérimentation est aux sciences naturelles. Un nombre suffisant de faits ont été établis, on peut passer à l'énoncé des lois, à la systématisation. Le traitement scientifique de la Mission s'opère sur la base de la longue expérience missionnaire évangélique [14]. Telle est la première articulation de la méthode de Warneck: il prétend tenir compte des faits, de la situation réelle de la Mission à son époque. C'est ce qui a donné à son œuvre son caractère pratique et en a assuré le succès.

Si elle est expérimentale, la méthode de Warneck est cependant aussi biblique. La Bible nous donne une véritable théologie missionnaire puisqu'elle nous livre des exemples et des normes pour toute activité apostolique [15]. Non pas évidemment que nous devions y chercher un système élaboré, mais bien les grandes lignes d'une méthodologie et les principes essentiels de la Mission. La Bible est le manuel missionnaire par excellance qu'il faut mettre à la base de toute réflexion sur la Mission. C'est là un thème qui revient sans cesse [16]. L'œuvre entière de Warneck trouve ainsi son unité: elle est en référence permanente à la Bible.

Quant aux relations entre ces deux sources inspiratrices de son travail, Warneck ne nous apporte aucune précision. Il omet d'indiquer comment il faudra doser les apports de la Bible et de l'expérience, à qui donner la priorité. Il ne suffisait pas non plus de faire de l'Ecriture la base de la missiologie, il fallait préciser la manière d'aborder les textes sacrés. Ce sont là des problèmes de méthodologie plus générale qui méritaient que Warneck s'y arrêtât. Ce manque d'ouverture aux questions techniques de la méthode constitue certainement une faiblesse de sa pensée.

*

Warneck a lu la Bible avec beaucoup d'attention, il a gardé aussi toujours un regard sur les faits, le concret des réalisations, le donné

---

[14] Evangelische Missionslehre, t. 1, pp. 8-18.
[15] ibid., p. 45.
[16] ibid., p. VIII; A.M.Z., t. 26, 1899, p. 5; Missionsstunden, t. 1, p. VII; A.M.Z., t. 1, 1874, pp. 41-49.

empirique. La doctrine jaillit d'une synthèse de ces deux éléments. Sans contredit la Bible a, en théorie, la première place; en pratique aussi, du moins tant qu'en face d'un problème plus ardu, une mentalité ou des idées possédées d'avance n'ont pas gouverné ou inspiré l'exégèse biblique. Même lorsqu'il prétend la retrouver dans la Bible, Warneck a vu la Mission à travers la problématique et les situations de son époque. Prétendant y retrouver le sens objectif de la Mission, au fond il a lu la Bible avec les yeux de son temps. C'est la tâche du théologien critique de montrer que souvent les textes bibliques ont été portés par les grands courants doctrinaux et méthodologiques des différentes époques. Ils ont pris tel sens parce que tel était le contexte doctrinal où ils étaient lus, chacun transportant sa problématique dans la Bible et y cherchant les textes aptes à exprimer sa théorie. Ce phénomène, nous le retrouverons tout au long de l'œuvre de Warneck [17].

Il était d'autre part normal que la théorie missionnaire de Warneck s'inspire des résultats de l'évolution historique: le théoricien de l'apostolat doit garder un contact intime avec les réalités concrètes. Même dans son œuvre proprement théologique Warneck devait tenir compte des idées de son milieu et des manifestations concrètes de la vie de l'Eglise. Encore convient-il de savoir exactement ce que l'on fait: il y aura toujours avantage à être au clair sur les questions de méthode. Autre chose est de faire une méthodologie missionnaire, autre chose l'exégèse paulinienne; encore différente est la dogmatique de la Mission. Warneck aurait dû préciser le domaine propre de chaque discipline et voir les méthodes susceptibles d'y être efficaces. Il risquait, avec ses principes méthodologiques trop généraux de dévaloriser un idéal évangélique par trop de fidélité à la mentalité empirique ou d'absolutiser une situation historique prétendûment fondée en Bible. S'il a pu souvent éviter ces écueils, plus d'une fois aussi nous devons constater qu'il se contente d'essayer de fonder en Bible la mentalité et les méthodes missionnaires de son siècle. Ses ouvrages étaient par là assurés d'un franc succès, mais aussi condamnés à vieillir prématurément. Après un demi-siècle ils n'arrivent plus à satisfaire notre désir de pénétrer les profondeurs religieuses de la Mission.

IV. Les bases théologiques de la Mission

Warneck a consacré presque tout le premier tome de son *Evangelische Missionslehre* à fonder et justifier théologiquement la Mission. Nombre d'autres publications reviennent sur le même problème. L'argumentation fait appel à quatre ordres de considérations. D'abord le fondement *biblique-dogmatique,* le plus étendu, vise à présenter la Mission comme une partie intégrante de la divine économie de salut en la montrant liée intimement à toute la théologie scripturaire. Ensuite la Mission se fonde sur l'être même de l'*Eglise,* en ce sens que l'Eglise doit être

[17] Son premier article est symptomatique de sa méthode: Der Missionsbefehl als Missionsinstruktion, dans A.M.Z., t. 1, 1874, pp. 41-49; 89-92; 137-151; 185-194; 233-239; 281-290; 377-392.

missionnaire en vertu d'une loi vitale immanente à sa nature même. Le fondement *historique* vise à montrer que les événements de l'histoire de l'Eglise, du monde, des religions et de la civilisation indiquent clairement que la Mission est issue d'une initiative divine. Le fondement *ethnologique* montre que d'une part le Christianisme est parfaitement qualifié à être la religion universelle, que d'autre part, tous les hommes sont à même d'être chrétiens.

On peut regretter une certaine inconséquence dans la présentation. Warneck a lui-même lié intimement le fondement biblique et dogmatique. Et pourtant l'exposé le plus systématique qu'il fait du fondement dogmatique, dans l'*Evangelische Missionslehre*, précède l'analyse du donné biblique. D'autre part on peut se demander pourquoi la réflexion sur la nature de l'Eglise est distinguée de la preuve dogmatique ou scripturaire.

1. - Le fondement dogmatique

L'argumentation de Warneck est centrée sur l'idée d'universalisme: si l'Evangile se termine sur un ordre missionnaire c'est que sa donnée fondamentale est l'universalité du salut. Cette universalité serait une pure abstraction si elle n'impliquait pas pour l'Eglise l'obligation de prêcher à l'univers. Warneck condense ainsi les longs développements de sa preuve: si en Dieu il y a une volonté universelle de salut, si dans le Christ il y a un salut universel, dans l'humanité un besoin universel en même temps qu'une capacité universelle de salut, si la condition du salut est universellement réalisable, alors vraiment le Christianisme est la religion universelle et donc la Mission en est l'obligation centrale.

Il faut d'ailleurs ajouter à cela que la vie chrétienne implique d'elle-même la poussée vers l'apostolat missionnaire. Il y a une nécessité immanente à la foi qui fait que le vrai chrétien est comme contraint au témoignage.

2. - Les fondements scripturaires

Warneck leur consacre ses pages les plus nombreuses. Son but est de relever tous les thèmes universalistes qu'il voit liés au cœur même de la Bible. Déjà l'Ancien Testament, les discours de Jésus ensuite et enfin S. Paul témoignent manifestement de la vocation du Christianisme à être la religion universelle.

Ceci nous amène à situer le noyau essentiel du fondement de la Mission dans l'analyse de l'Ekklesia paulinienne. Là, en effet, s'est condensé l'universalisme chrétien, dans l'Eglise, Corps du Christ, communauté de croyants qui fait sauter toutes les barrières entre les hommes. L'Ekklesia sera vraiment la «plénitude du Christ» lorsqu'elle aura réuni les hommes de toutes les races, de toutes les religions et de toutes les nationalités. C'est le Christ lui-même qui a fondé son Eglise et lui a confié la responsabilité de se développer sur la terre entière. Eglise et Mission sont donc inséparablement unies: l'Eglise assure la Mission, la Mission plante l'Eglise. Plus précisément, la Mission est au sein de l'Eglise la

fonction essentielle, voulue directement par le Christ, confiée par lui aux Apôtres et qui consiste à travailler à l'extérieur de l'Eglise pour la fonder en de nouveaux territoires. Cette responsabilité des Apôtres doit être assurée par chaque génération pour qu'au cours des siècles l'expansion chrétienne à l'extérieur soit perpétuellement assurée par des corps spécialisés mandatés par la communauté des fidèles.

3. - Fondements historico-ethnologiques

Warneck ajoute encore un autre ordre de considérations. Il montre comment l'évolution des sociétés prépare et favorise la Mission. Dieu gouvernant les peuples et déterminant le sens de leur histoire il faut voir un providentiel rappel de l'ordre missionnaire intimé à l'Eglise dans les circonstances politiques et sociales favorables à la Mission. Dieu ouvre des portes aux missionnaires quand il accorde à l'Occident la supériorité politique et économique sur tous les peuples de la terre.

D'autre part les travaux des ethnologues ont montré que tous les peuples sont capables de devenir chrétiens: aucun n'est tellement dégradé ou si peu développé qu'il soit radicalement fermé à la pensée et à la vie chrétiennes.

Note critique

Le devoir missionnaire est apparu à Warneck comme une conséquence logique et nécessaire de la doctrine chrétienne fondamentale. De la portée universelle du dogme et du caractère universel de la personne du Christ comme faits perceptibles par la raison, de l'universalité du péché, de l'universelle possibilité de salut comme faits d'expérience psychologique et comme affirmations contenues dans l'Ecriture, nous déduisons logiquement que Dieu présente le salut à tous les hommes, qu'il faut donc le leur prêcher, que donc la Mission est indispensable, qu'elle tient à la moelle du Christianisme. Nous constatons que si le concept de Mission chez Warneck n'est pas biblique, l'argument qui le fonde ne l'est pas plus. La marche générale de la preuve est celle imposée par la nature des choses, la synthèse est logique, rationelle, mais ce n'est pas ainsi que raisonnent les auteurs inspirés. Warneck rejoint l'Ecriture quand il développe ses thèmes, c'est évident, mais le choix des thèmes eux-mêmes et leur agencement est gouverné par les nécessités d'une argumentation rigoureusement logique dont la structure est le résultat d'une méditation philosophique. Par cette méthode qui le rapproche assez fort de certaines méthodes en honneur chez les Catholiques, Warneck a raté le point de départ biblique authentique du fondement de la Mission, et les principaux éléments d'une théologie missionnaire comme la Révélation nous les présente n'ont pu trouver le moyen d'être intégrés à la démonstration. Nous voudrions un fondement pour la Mission, peut-être moins «naturellement logique et évident», mais qui serait une méthode d'argumenter centrée sur les exigences internes du donné révélé. Notons encore que le nœud de toute l'argumentation de Warneck se trouve dans la considération des nécessités humaines. La Mission est une

«aide aux païens», elle les sauve en leur apportant le salut d'abord, mais aussi la civilisation et la culture.

Nous n'avons fait qu'effleurer les conceptions missionnaires de Warneck. Il faut bien dire que son concept même de Mission, sa problématique, sa méthode qui ont représenté en leur temps la façon de penser générale et qu'on retrouve en grande partie chez les Catholiques, - ne citons que deux noms d'avant-plan: Schmidlin et Charles, - se trouvent aujourd'hui de plus en plus remis en question. Warneck avait voulu faire œuvre de théologie, mais aussi œuvre pratique: il est très profondément inscrit dans son siècle. Mille facteurs historiques et très contingents ont gouverné sa théologie missionnaire. Ceux qui se sont inspirés de sa pensée ne se sont pas toujours rendu compte de ce phénomène. Comme l'idée missionnaire est en étroite dépendance de la conception qu'on se fait de l'Eglise, c'est précisément le renouvellement actuel de l'ecclésiologie qui exige et exigera de plus en plus la mise en question et le renouvellement des théories missionnaires élaborées au 19ème siècle.

D'autre part, Warneck n'a pu dépasser le point de vue individualiste et idéaliste. La communauté chrétienne est certes missionnaire, mais elle doit l'être, - d'après l'essence même de l'Eglise, - d'une manière hiérarchique. Ce n'est donc pas la «société missionnaire» (Gesellschaft) qui est le sujet de la Mission, comme le veut Warneck, c'est l'Eglise qui par sa Hiérarchie envoie et organise le travail de ses missionnaires.

CONCLUSION: Conditions générales pour une théologie missionnaire

1. Percevoir l'évolution actuelle dans la conscience missionnaire de l'Eglise

Les origines chrétiennes n'ont guère connu le concept de Mission tel qu'il est à la base de toutes les théories missionnaires modernes. L'Eglise primitive n'a jamais eu conscience d'exercer une double activité, l'une au-dedans d'elle-même, l'autre au-dehors. Le témoignage des chrétiens a répandu l'Eglise par rayonnement dans son milieu ambiant. La dualité Eglise-Mission était inconnue. L'opposition parfois rigoureuse qu'on établit entre l'apôtre-fondateur, missionnaire ambulant et le pasteur rivé au sol, voué au travail d'entretien et d'organisation, est difficile à soutenir, historiquement [18].

L'idée d'une Mission au sens moderne du mot suppose une Eglise qui groupe l'ensemble de la population dans un certain rayon. On est amené dès lors à distinguer une activité de l'Eglise hors de ce rayon. Du fait que se constituait ainsi une société chrétienne, l'Eglise était aussi liée à un système politique et culturel, et l'expansion de l'Evangile s'accompagnait d'une propagande pour des valeurs temporelles. Telle est la situation à partir du moment où le Christianisme est devenu religion d'Etat, à

[18] L.-M. Dewaily, Mission d'Eglise et Apostolicité, dans Rev. Sc. Phil. et Théol., 1948, pp. 3-37.

travers tout le moyen âge. Warneck, parmi d'autres, a vu l'Eglise comme une communauté nationale, officiellement chrétienne. La missiologie catholique a vécu elle aussi jusqu'ici de cette vision des choses: elle suppose une distinction entre un monde chrétien et un monde non chrétien, elle est imprégnée de l'idée du *Corpus Christianorum,* d'un groupe de nations chrétiennes à la frontière duquel commence seulement l'apostolat missionnaire, conçu dès lors comme l'œuvre de spécialistes qui s'expatrient. De fait la pensée missionnaire a tenté de faire un absolu de ce qui n'est qu'un accident dans l'histoire du Christianisme: les formes occidentales bien concrètes qu'il avail chez nous à l'époque moderne.

Or c'est devenu une considération banale que de noter combien cette représentation du monde est éloignée de la réalité d'aujourd'hui [19]. L'Eglise se retrouve dans le monde actuel dans la situation qui était sienne aux premiers siècles de son existence: celle d'une minorité, confrontée en chacun de ses membres avec le paganisme, volontairement et par la force des choses étrangère aux options politiques et culturelles, mais riche d'un message spirituel destiné à pénétrer de religion la cité que les hommes bâtissent, comme un levain transforme la pâte. Le paganisme est partout présent, au cœur même des «nations chrétiennes», les adeptes des religions non chrétiennes côtoient chaque jour les tenants du Christianisme, vivent au même rythme, angoissés des mêmes problèmes. Il n'y a plus de peuples civilisés et chrétiens qui aient à exercer un droit de paternel colonialisme sur des peuples arriérés et barbares. L'Eglise n'a plus le droit d'être que le rappel de Dieu et son sacrement au sein d'un monde qui accède sans elle au plus haut sommet de la civilisation.

De cette situation nouvelle, les théologiens doivent tirer les conséquences, car le langage et la pensée missionnaires sont jusqu'ici restés en retard sur les évènements. Nous affirmons aujourd'hui l'obligation missionnaire de toute l'Eglise et de chaque chrétien. C'est le premier dépassement dans la conscience chrétienne des conceptions héritées du moyen âge et surtout de la Mission moderne. Seulement la perception de cette obligation essentielle du chrétien n'a pas encore été articulée sur ses véritables fondements théologiques, elle ne s'est non plus dégagée de l'imagerie des siècles précédents. Ce n'est que par un retour aux sources qu'on pourra valoriser pleinement la nouvelle perception de la nature missionnaire de l'Eglise.

2. Promouvoir une réflexion vraiment théologique

Ce retour aux sources nous permettra de dépasser d'une autre façon encore la problématique habituelle chez les théologiens de la Mission. Warneck et ses disciples, après lui Schmidlin et son école ont assigné comme fonction de la théologie missionnaire de justifier, d'établir les fondements, le bon droit, la nécessité même de la Mission. C'est là une perspective trop restreinte. Plus qu'une apologie missionnaire on vou-

[19] J. Leclercq, Réflexions sur l'apostolat missionnaire, dans Eglise Vivante, t. 2. 1950, pp. 5-14.

drait aujourd'hui posséder une étude sur la signification théologique de la mission, ce qu'il y a au plus profond de son intelligibilité religieuse. Au-delà des problèmes juridiques et techniques d'organisation, au-delà même des motifs, des buts et aboutissants de la Mission, il y a sa valeur théologique, le «sens» de l'immense poussée missionnaire, sa place dans la synthèse chrétienne. On dit de même qu'il y a une apologétique chrétienne basée sur le fait de la Résurrection, qu'il y a aussi une preuve de la réalité de ce fait. Mais ce que le théologien doit scruter par-dessus tout, c'est la signification religieuse de la Résurrection, sa valeur sotériologique, sa place dans l'économie du salut. De même, au-delà de la morale et de la pastorale, au-delà même de la dogmatique des causes et effets, matière et forme des sacrements, il y a l'étude théologique essentielle du sacramentalisme dans l'Eglise.

Ainsi, malgré la visibilité de ses hérauts, son organisation, ses méthodes, il y a dans la Mission une essence intime cachée à celui qui n'a pas la foi, la force mystérieuse de l'Esprit qui l'anime, l'action de Dieu qui est son être même. C'est du mystère de la Mission chrétienne que le théologien doit vouloir s'approcher quelque peu.

Miscellanea

Religionssoziologie und Missionen. Wie aus der Stille und mit bescheidensten Mitteln Großes für die Missionsarbeit geleistet werden kann, zeigt die Tätigkeit des Studienzirkels «Rerum Ecclesiae» unter Leitung der Patres P. de Menasce OP und Henri Bernard-Maître SJ in Paris. Die seit 1950 von ihm jährlich durchgeführten Studienwochen unter dem bezeichnenden Titel «Ethnographie et Chrétienté» (vgl. die Berichte über die ersten Wochen in NZM 1951, 69-71, 303-304; 1952, 301-302) haben immer weitere Kreise von Spezialisten und Interessenten erfaßt, zumal nachdem der durch seine religionssoziologischen Untersuchungen bekannte Prof. Gabr. Le Bras seine tatkräftige Unterstützung lieh. Aus den verschiedenen Bemühungen des Zirkels und der Studienwochen erfolgte schließlich im Januar 1955 die Gründung eines eigenen Institutes «d'ethnologie et de sociologie religieuse» am Institut catholique von Paris. In zwei Jahreskursen führt es die Teilnehmer bis zum Lizentiat, das nach eingereichter Dissertation mit dem Doktorat abgeschlossen werden kann. Seinem Ursprung und seiner Zielsetzung nach ist das neue Institut durch und durch missionarisch und wer irgendwie die Bedeutung der Religionssoziologie für die Missionsarbeit eingesehen [1] oder gar die vielfältigen Arbeiten von Prof. Le Bras verfolgt hat, wird dem Pariser Institut, das einen neuen Zweig der reichhaltigen Missionswissenschaft hinzufügt, von Herzen eine fruchtbare Tätigkeit zum Segen des gesamten missionarischen Wirkens wünschen. Beckmann

---

1 Vgl. darüber G. Zeegen und C. Thoen, Soziographische Forschung in der Missionierung. In: «Scientia Missionum Ancilla» (Festschrift Mulders), Nijmegen, 1953, 211-242; A. Rétif SJ, La sociologie religieuse au service de l'évangélisation - «Union Missionnaire du Clergé de France», Paris, 1955, 28-31.

Die Heilige Schrift in der alten Japanmission

Von Hubert *Cieslik* S.J., Tokyo

Das bedeutendste Buch, das die Weltgeschichte kennt, ist ohne Zweifel die Bibel. Abgesehen davon, daß sie für die Christen als das Wort Gottes die ewige Wahrheit bedeutet, ist sie auch rein geistesgeschichtlich gesehen, das einflußreichste Literaturwerk. Kein Buch ist so oft handschriftlich kopiert worden, hat so viele Druckauflagen erlebt, ist in so viele Sprachen übersetzt worden wie die Bibel. Kein anderes Buch hat auch auf die Entwicklung ganzer Literaturgattungen und die Prägung zahlreicher Kulturkreise durch die Jahrhunderte einen so großen Einfluß ausgeübt wie dieses Buch. Sobald das Christentum in einem Lande Eingang findet, beginnt auch schon dieses Buch, sei es direkt in der Übersetzung oder indirekt durch die von ihm inspirierte christliche Literatur, seinen Einfluß auszuüben auf das Volk, seine Ideen und seine Kultur.

Die Geschichte der Bibel im japanischen Kulturkreis nimmt ihren Anfang mit dem ersten getauften Japaner, der noch vor seiner Rückkehr aus Indien in seine Heimat einen Teil der Heiligen Schrift in seine Muttersprache übersetzte. Freilich, die Tätigkeit der katholischen Missionare beginnt getreu dem Missionsauftrage Christi: «Gehet hin in alle Welt und *lehret* alle Völker ...» (Mt. 28, 18), in den meisten Fällen wohl mit dem gesprochenen Wort der lebenden Tradition. Wie schon in der Urkirche, noch vor der Vollendung des geschriebenen Wortes Gottes, die mündliche Predigt im Vordergrund stand und die Glaubenswahrheiten in einem kurzen, leicht erlernbaren Symbolum zusammengefaßt wurden, so beginnt immer wieder die Predigt der Missionare mit diesem Symbolum und dessen Erklärung. Vor allem bei unzivilisierten, des Lesens und Schreibens unkundigen Völkern ist diese Methode der einzig gangbare Weg. So hat auch der Hl. Franz Xaver bei Beginn seiner Missionstätigkeit zunächst stets das Symbolum und die wichtigsten Gebete in die entsprechende Landessprache übersetzt und einen von ihm selbst überarbeiteten kurzen Katechismus für die Glaubenspredigt zu Grunde gelegt.

Auch für seine Missionstätigkeit in Japan wich er von dieser Praxis nicht ab und übersetzte mit Hilfe der ersten japanischen Konvertiten seine beiden Katechismen ins Japanische. Aber bereits in Indien hatte er bei seinem ersten Zusammentreffen mit Japanern gemerkt, daß er es hier mit einem hochkultivierten Volke zu tun hatte. Daher schenkte er diesem Lande und seinen Bewohnern, schon bevor er den Boden Japans betreten hatte, sein ganzes Herz. Er erwartete Großes von der japanischen Mission. Und darum bereitete er sie auch nicht nur materiell, sondern auch geistig ganz besonders sorgfältig vor. Während der Zeit des Wartens ließ er die beiden ersten japanischen Konvertiten in Goa nicht nur die portugiesische Sprache gut erlernen, sondern auch unter Leitung des erfahrenen P. Lancilotti die großen Exerzitien machen.

Während dieser Zeit in Goa entstand auch bereits der erste Versuch einer Evangelien-Übersetzung ins Japanische.

1. Die ersten Übersetzungsarbeiten

a) Das Matthäus-Evangelium des Anjirō. Wie eben erwähnt, ließ Franz Xaver den Anjirō, der nach seiner Taufe Paul vom Hl. Glauben genannt wurde, in Goa mit besonderer Sorgfalt in die christliche Lehre einführen. Er gab ihm dafür einen besonderen Tutor in der Person des P. Cosme de Torres, der später Xaver auch nach Japan begleitete.

Frois berichtet in seiner «Geschichte Japans»: «Dem P. de Torres hatte P. M. Francisco speziell aufgetragen, er solle sich täglich gewisse bestimmte Stunden damit beschäftigen, Paul de Santa Fe den wörtlichen Sinn des Evangeliums des heiligen Matthäus zu erklären, um ihn besser in die Dinge Gottes einzuführen. Und bei der großen Fähigkeit, die er hatte, sprach er die portugiesische Sprache schon so, daß man alles verstand, und er machte sich fähig für alles, was man ihn lehrte; und alles, was er von den Dingen des Glaubens hörte, bemühte er sich, in seiner Schrift niederzuschreiben. So daß der P. Cosme de Torres ihm zweimal Sankt Matthäus erklärte, und das zweite Mal blieb ihm alles im Gedächtnis vom ersten Kapitel bis zum letzten.» [1] Wie Anjirō selbst in einem Briefe an den Hl. Ignatius nach Rom berichtet, hat er das Matthäus-Evangelium nicht nur auswendig gelernt, sondern auch in japanischer Übersetzung aufgeschrieben. «Sie wundern sich über den Eindruck, den die Dinge Gottes auf mich machen, daß ich in so kurzer Zeit Lesen und Schreiben gelernt habe, daß ich so hohe Lehren begreifen konnte, und daß ich das Evangelium des Hl. Matthäus auswendig lernen konnte, welches ich mit Japanischen Schriftzeichen niederschrieb und in mehrere Teile einteilte, um es besser behalten zu können.» [2]

Ob Anjirō das ganze Evangelium ins Japanische übersetzt hat oder nur ein Kompendium angefertigt hat, ist nicht festzustellen. Wenn diese erste Niederschrift auch nicht für eine Publikation bestimmt war, sondern nur für den Privatgebrauch Anjirō's, wie aus seinen Worten hervorgeht, zeigt immerhin die Tatsache, daß man ihm das Evangelium ausführlich erklären ließ, wie sehr Franz Xaver die Heilige Schrift schätzte und diese auch nach Möglichkeit seinen Neuchristen zugänglich machen wollte [3].

Leider ist uns diese erste Übersetzung nicht mehr erhalten. Sicher war sie noch unvollkommen, ja wir würden uns vielleicht über manche Stellen entsetzt haben. Denn wie wir aus anderen Quellen wissen, hat Anjirō, der selber der buddhistischen Shingon-Sekte angehört hatte, bei seinen Übersetzungsarbeiten einfach die Terminologie dieser Sekte für die christlichen Glaubenslehren angewendet. Daher erschien vielen Zuhörern das Christentum zunächst nichts Anderes als eine neue buddhistische Sekte, die von Indien gekommen war. So gebrauchte man z. B. für Gott

1 Schurhammer-Voretzsch, Frois, Die Geschichte Japans (Leipzig 1926), p. 3.
2 zitiert in: Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts (Tokyo, 1928), p. 17.
3 Überhaupt haben die Jesuiten von Anfang an die Heilige Schrift immer hochgehalten, sie dem Volke erklärt und eine Reihe von bedeutenden Exegeten gestellt.

das Wort «Dainichi» oder auch «Hotoke» (Buddha), für die christliche Lehre «Buppō» (das buddhistische Gesetz), für die Patres «Sō» (Bonze), für Himmel und Hölle die buddhistischen Bezeichnungen «Jōdo» bezw. «Jigoku», für Engel «Tennin» usw. Schon Franz Xaver war auf dieses Problem aufmerksam worden, und nach ihm hat Balthasar Gago einfach die portugiesischen oder lateinischen Ausdrücke für die christlichen Dinge eingeführt [4].

Sicher hat Anjirō auch in seiner Bibelübersetzung die buddhistische Terminologie angewendet, sodaß diese Schrift auf den ersten Blick vielleicht als eine buddhistische Sutra erscheinen würde.

b) Die Evangelien-Übersetzung des Br. João Fernandez. Br. Fernandez war mit Franz Xaver nach Japan gekommen, und er erlernte wohl unter allen Personen dieses ersten Pioniertrupps am schnellsten und besten die japanische Sprache. Auch später spendeten die Patres seinen Sprachkenntnissen wiederholt hohes Lob. Die meisten der christlichen Schriften, die in der ersten Zeit verfaßt wurden, wurden auch durch ihn, natürlich mit Hilfe japanischer Mitarbeiter, ins Japanische übersetzt [5]. Auch später leistete er bis zu seinem Tode (1568) den Missionaren wertvolle Hilfe als Übersetzer und Sprachlehrer.

Bereits von der Weihnachts-Nacht des Jahres 1552 wird aus Yamaguchi berichtet: «Und jene ganze Nacht lasen sie ihnen das Leben Jesu Christi unseres Herrn» [6]. Demnach hat also schon in jenen Jahren ein Kompendium des Lebens Jesu auf Japanisch existiert. Wahrscheinlich geht dieses auch auf die Übersetzertätigkeit des Bruders zurück.

Im Jahre 1555 wurde P. Balthasar Gago mit dem Bruder Fernandez nach Hirado geschickt. Dort predigte der Pater jeden Sonntag über das Evangelium [7]. Diese sonntäglichen Predigten über das Evangelium waren erst 1546 von neuem durch das Trienter Konzil eingeschärft und allen Bischöfen und Pfarrern zur Pflicht gemacht worden [8]. Daher bestand auch in der japanischen Mission die Gewohnheit, jeden Sonn- und Festtag die betreffenden Evangelien zu verlesen und darüber zu predigen. Ob Gago damals bereits das Evangeliar des Br. Fernandez seinen Predigten zu Grunde gelegt hat, ist nicht bekannt.

Frois berichtet jedenfalls, daß unter den vielen Schriften des Br. Fernandez auch eine Übersetzung der Evangelien gewesen sei. Leider gingen die Schriften des Bruders bei einem Brande auf der Insel Takushima im Jahre 1563 zugrunde: «Was sie aber am meisten betrübte, weil sie es hernach schmerzlich vermißten, waren die Bücher und Hefte des Bruders João Fernandez. Im Laufe vieler Jahre hatte er dieselben in japanischer Sprache verfaßt und darin *alle Evangelien und Predigten für die Sonntage*

---

[4] vgl. Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem.

[5] so wird z. B. 1562 aus Bungo von ihm berichtet: «Die Zeit aber, die ihm übrig blieb, beschäftigte er sich damit, daß er Bücher ins Japanische übersetzte, wobei er sich der Hilfe gelehrter Personen bediente, damit die Übersetzung treuer und reiner war.» Frois, l. c. p. 116.

[6] Frois, l. c. p. 30.

[7] ib. p. 44.

[8] Conc. Trident. sessio V, cap. II.

des Jahres, die Erklärung des Glaubensbekenntnisses, Vaterunsers, Ave Marias, der Gebote usw. und andere recht notwendige Dinge übersetzt» [9].

c) Das Evangelienbuch des P. Frois. P. Frois, der im Herbst 1563 in Japan angekommen war, hatte seine erste Einführung in die japanische Sprache und Kultur durch Br. João Fernandez erhalten, mit dem er zehn Monate zusammen auf der Insel Takushima geweilt hatte. Wahrscheinlich hatte er sich dort bereits Kopien der japanischen Schriften des Bruders angefertigt, die aber bei dem Brande ebenfalls vernichtet wurden. Bald darauf wurde er von dort abgerufen und für die Mission von Miyako (heute Kyōto) bestimmt, wo er zu Beginn des Jahres 1565 eintraf.

Aber noch im gleichen Jahre mußten die Missionare infolge der Kriegswirren die Stadt verlassen und fast vier Jahre lang in Sakai warten, bis sie 1569 wieder in die Hauptstadt zurückkehren konnten. Frois ließ die Zeit der Verbannung nicht unbenützt vorübergehen. Nach der Abberufung des P. Vilela war er allein mit seinen japanischen Mitarbeitern. Neben der Missionstätigkeit beschäftigte er sich hauptsächlich mit dem Studium der japanischen Sprache und übersetzte mit Hilfe seiner japanischen Mitarbeiter eine Reihe von Schriften ins Japanische, darunter auch die *Evangelien der Sonn- und Festtage*, sowie Predigten für die Hauptfeste des Jahres [10]. Sein Hauptmitarbeiter dürfte der aus Chikuzen gebürtige Br. Damião gewesen sein. Leider ist uns von dieser Übersetzung sonst weiter nichts bekannt, doch dürfte man nicht fehl gehen, wenn man dabei auch einen gewissen Einfluß der früheren Übersetzung des Br. Fernandez annimmt. Andererseits wird diese Übersetzung des P. Frois wiederum die späteren Arbeiten beeinflußt haben. So haben wir es wahrscheinlich bei den verschiedenen «Übersetzungen» nicht so sehr mit selbstständigen Arbeiten der betreffenden Patres oder Brüder zu tun, sondern vielmehr mit einer traditionellen Fassung, an der mehrere Generationen gearbeitet und immer wieder Verbesserungen vorgenommen haben.

Reste einer alten Sammlung von Predigten über die Sonntags-Evangelien sind unter den Christen von Nagasaki überliefert worden. Als Dr. Murakami Naojirō diese im Jahre 1896 in Nagasaki zusammen mit anderen christlichen Dokumenten kopierte, gab er ihr den Titel «Dominica no Nukigaki». Der Verfasser ist nicht bekannt. Doch dürften sie auf ein Predigtbuch zurückgehen, das man für den Gebrauch der Missionare kompiliert hatte. Der Stil weist jedenfalls auf die Keichō-Periode (1596 bis 1614) hin. Es sind Predigten für Palmsonntag, den 1. Sonntag nach Ostern, Pfingsten und den 4., 5., 7., 8. Sonntag nach Pfingsten [11].

d) Kompilationen des Lebens Jesu und der Passion. Außer den Evangelienbüchern, die für den Sonn- und Festtagsgottesdienst unentbehrlich und daher in zahlreichen Handschriften unter den Missionaren ver-

---

9 Frois, l. c. p. 201.
10 ib. p. 322.
11 Murakami Naojirō: Dominika no sekkyō ni tsuite Kirishitan-Kenkyū, Tōkyō, 1944, Bd. 2).

breitet waren, gab es sicher noch mehrere Kompilationen des Lebens Jesu. Wie oben bereits erwähnt, wurde schon im Jahre 1552 in der Weihnachts-Nacht zu Yamaguchi aus dem Leben Jesu vorgelesen. Auch bei diesen Kompilationen ließen sich die Missionare nicht so sehr von textkritisch wissenschaftlichen als vielmehr praktisch pastoralen Rücksichten leiten. Daher verzichteten sie auf eine exakt wissenschaftliche Übersetzung der vier Evangelien und stellten zunächst aus allen Evangelien eine Harmonie der wichtigsten Teile zusammen.

Leider ist bisher noch kein Text eines solchen Lebens Jesu aufgefunden worden. Doch wird man sich dabei, ähnlich wie bei der Passion, ziemlich getreu an den Text der Heiligen Schrift gehalten haben.

Diese Passion spielte von Anfang an im christlichen Schrifttum eine bedeutende Rolle. Zum ersten Mal erwähnt wurde sie ebenfalls bereits 1552 in der Mission von Yamaguchi. Dort wurde während der Karfreitagszeremonien der Passionsbericht in der Kirche vorgelesen: «Am Karfreitag hielt der Pater das Offizium vom Hl. Kreuz und setzte es den Christen zur Verehrung aus, und nach Beendigung des Offiziums las ein Bruder die Passion» [12]. Sicher geht auch diese erste Übersetzung der Passion auf Br. Fernandez zurück.

Wie es scheint, hatte der auch sonst durch seine Frömmigkeit bekannte heiligmäßige Bruder eine große Verehrung zum Leiden Christi. Auf der Insel Takushima predigte er in der Fastenzeit jeden Freitag über das bittere Leiden. Am Gründonnertag predigte er zwei Stunden lang über die Passion, und P. Frois berichtet als Augenzeuge, welchen Eindruck die Tränen und Ergriffenheit des Bruders auf die Zuhörer machten [13]. Ob er damals frei gepredigt hat oder sich nach der Feuersbrunst bereits neue Notizen angefertigt hatte, ist nicht bekannt. Es ist wohl zu vermuten, daß er einen großen Teil der Passion auswendig wußte.

Zwei Jahre später berichtet Frois aus Miyako, daß dort ebenfalls die Passion durch einen Knaben vorgelesen wurde: «Des Nachts nach Beendigung der Metten las ihnen ein japanischer Knabe die aus den vier Evangelien ausgezogene Leidensgeschichte in ihrer Sprache mit solcher Bescheidenheit und Würde vor, daß er 1½ Stunden darauf verwandte. Hernach hielt ihnen der Pater eine Ansprache über die Hauptstellen derselben, indem er sie zur Buße und zum Mitleid mit dem Leiden Christi, unseres Herrn, ermahnte» [14].

Im folgenden Jahr hielt man die Karwoche in gleicher Art in Sakai. «Am Gründonnerstag las man ihnen des Nachts den Text der Leidensgeschichte, ganz aus den vier Evangelien ausgezogen, und als man damit fertig war, faßte der Pater es noch einmal in Form von frommen Zwiegesprächen und Betrachtungspunkten zusammen» [15]. Aus solchen und ähnlichen Stellen geht klar hervor, daß diese Passion eine Harmonie aus

---

12 Frois, l. c. p. 28.
13 ib. p. 203.
14 ib. p. 233.
15 ib. p. 316.

den vier Evangelien darstellte und schon damals ein ziemlich stereotyper Text davon in den verschiedenen Kirchen im Gebrauch war.

Wahrscheinlich las man die Passion langsam nach der Art der japanischen Uta, sodaß die Zeit meist 1½ bis 2 Stunden dauerte. Denn 1565 predigte Br. Fernandez in Takushima ebenfalls 2 Stunden über das Leiden, was wohl die gleiche Predigt gewesen sein dürfte wie vor 2 Jahren.

Wie es scheint, hatte man für die Kinder neben dem Katechismus auch die Passion und Geschichten aus dem Alten Testament in Versen und Liedern verfaßt. Von den christlichen Kindern in Shimabara wird 1563 berichtet: «Die Lieder, die sie sangen, waren die Christenlehre, die Passion und Geschichten aus dem Alten Testament, alles in Versen nach ihrer Art» [16].

Da die Karwoche in allen Kirchen der Mission stets sehr feierlich begangen wurde, müssen im Laufe der Jahre viele Kopien und Überarbeitungen der Leidensgeschichte entstanden sein. Daher dürfte es auch schwierig sein, die Verfasser bezw. Übersetzer der Passion festzustellen. Wie oben von den Evangelienbüchern und Leben Jesu-Harmonien berichtet wurde, dürfte auch der Text der Passion eine lange Geschichte haben und durch die zahlreichen Verbesserungen und Überarbeitungen das Werk mehrerer Generationen darstellen.

Viele Christen verfertigten sich Abschriften von diesen Harmonien des Lebens und Leidens Jesu. Es wird öfter in den Jahresbriefen berichtet, daß die Katechumenen und Neuchristen sich Abschriften christlicher Werke verfertigten, und von Sancho Sanga wird erzählt, daß er eine ganze Bibliothek von japanischen christlichen Büchern besaß [17]. Maxentia, die Schwester des Arima Harunobu, benützte ein Buch, «in dem die Passion Christi unseres Herrn in japanischer Sprache und japanischen Zeichen geschrieben war» [18], und Justa, die Frau des Arima las diesem vor seinem Tode im Jahre 1613 Stellen aus der Passion vor [19]. Auch Dario Takayama ließ sich 1595 vor seinem Tode die Passion von einem Bruder vorlesen [20].

Da also die Passionsgeschichte alljährlich in den Kirchen während der Karwoche vorgelesen wurde und offensichtlich auch unter den Christen weit verbreitet war, wurde sie wahrscheinlich schon früh gedruckt. Bisher ist uns noch kein Exemplar dieses ersten Druckes bekannt, doch wird in dem 1607 gedruckten «Spiritual Shūgyō» von einem der Zensoren ausdrücklich vermerkt, daß es sich bei der Passion um einen Neudruck handle [21].

Das eben erwähnte Spiritual Shūgyō war wahrscheinlich zunächst als Manuale für die japanischen Brüder des Jesuitenordens gedacht. Es enthält neben einem von Gaspar Loarte verfaßten Betrachtungsbuch über die 15 Rosenkranzgeheimnisse und das Leiden Christi, sowie einem

16 ib. p. 178.
17 ib. p. 337.
18 Frois, Brief aus Nagasaki vom 13. Dez. 1596.
19 Bartoli, Il Giappone, Vol. I. p. 667.
20 ib. p. 380.
21 Laures, Supplement to Kirishitan Bunko (Tōkyō 1941), p. 8.

anderen von P. Gomez S.J. verfaßten Betrachtungsbuch, auch die nach den 4 Evangelien kompilierte Leidensgeschichte. Leider ist als Verfasser nur «ein Priester der Gesellschaft Jesu» ohne Nennung des Namens genannt [22]. Offensichtlich haben wir es hier mit der endgültigen und offiziellen Fassung des seit Gründung der Mission gebrauchten und häufig überarbeiteten traditionellen Textes zu tun.

e) Kompilationen des Alten Testamentes. Wenn auch das Neue Testament, wie heute noch, bei der Katechese im Vordergrund stand, gab man den Katechumenen und Gläubigen doch wenigstens auch einen gedrängten Abriß des Alten Testamentes. Natürlich konnte und wollte man nicht eine vollständige Übersetzung des ganzen Alten Testamentes herausbringen. Daher beschränkte man sich wohl auf diejenigen Teile, die für die Kenntnis der Heilsgeschichte und moralische Erziehung der Christen von Bedeutung waren [23].

Der Text dieser Schrift ist uns leider nicht erhalten, doch ist es so gut wie sicher, daß das in der Grammatik von Rodriguez mehrfach zitierte «Gwanrai» (Ursprung) eine solche Geschichte des Alten Testamentes gewesen war. Der Name läßt zunächst vermuten, daß es sich um eine Übersetzung der Genesis gehandelt habe, doch zeigt ein Blick auf die zitierten Texte, daß es eine Kompilation aus den wichtigsten Stellen des ganzen Alten Testamentes war, auch verschiedene Texte aus den Propheten und Lehrbüchern enthielt.

Außerdem hatte man auch Lieder über Adam und Eva, den Sündenfall, die Propheten usw., die von den Kindern auswendig gelernt wurden, oder von den Erwachsenen nach Art der kirchlichen Sequenzen alternativ rezitiert bezw. gesungen wurden [24].

f) Biblische Dramen. Für die Erziehung im Geiste der Heiligen Schrift spielten die geistlichen Dramen eine große Rolle. Eine ausführliche Darstellung dieser Mysterienspiele liegt natürlich nicht im Rahmen dieser Arbeit. Da sie aber für die Erziehung der Christen im Geiste der Heiligen Schrift eine große Rolle spielten, soll wenigstens kurz darauf eingegangen werden.

Diese Dramen sollten den Christen nicht nur den Inhalt der biblischen Geschichte vermitteln, sondern zugleich auch eine Interpretation und Auswertung für das praktische Leben bieten. Vor allem die für die Heilsgeschichte bedeutsamen Stücke des Alten Testamentes wurden auf diese Weise den Christen lebendig nahe gebracht.

Vor allem benutzte man die Weihnachts-Nacht dazu, um den Gläubigen, die von allen Seiten zusammengeströmt waren, in den Mysterienspielen immer wieder die Geschichte des Heilsplanes Gottes nahe zu bringen. K. Sukeno hat die verschiedenen Dramen dem Inhalt nach zusammengestellt. Danach wurden im Laufe der Jahre folgende Stücke des Alten

---

[22] Laures, Kirishitan Bunko (Tōkyō 1940), Nr. 25; Eine Einführung und Übertragung in japanische Zeichen gab A. Ebisawa.

[23] Auch im Kirishito-ki findet sich unter den Abschnitten über die christliche Lehre eine kurze Darstellung des Alten Testamentes, vgl. Voss-Cieslik, Kirishito-ki und Sayō-yoroko (Tōkyō 1940), p. 101.

[24] Frois, Geschichte Japans, p. 161.

Testamentes auf die Bühne gebracht: Adam und Eva, Sündenfall, Noe, Abraham, Loth, Isaak, Joseph, Auszug aus Ägypten, Die 10 Gebote, Das Urteil Salomons, Die jüdischen Propheten und heidnischen Sybillen.

Aus dem neuen Testament wurden vor allem zu Weihnachten die Anbetung der Hirten, die Magier und Herodes behandelt, in der Passionszeit Teile der Passion und die Grablegung Christi, zu Ostern Maria Magdalena, wohl im Anschluß an die Ostersequenz und die damals noch in Spanien und Portugal üblichen Osterspiele [25].

2. *Das Evangelienbuch des P. Barreto*

Wie man sich leicht vorstellen kann, standen den neu ankommenden Missionaren noch wenig literarische Hilfsmittel für das Sprachstudium zur Verfügung. Vor Eröffnung der Druckerei wurden sowohl die religiösen wie auch die sprachlichen Textbücher nur handschriftlich von Mann zu Mann überliefert. Aber auch nach Eröffnung der Druckerei wurden zunächst nur die Werke für allgemeinen Gebrauch gedruckt, also die Textbücher für die Jesuiten-Schulen und religiöse Bücher für die Christen. Andere Werke, die mehr als Handbücher für den Gebrauch der Missionare bestimmt waren, wurden zunächst weiter handschriftlich vervielfältigt. Daher war es eine der ersten Arbeiten der neu angekommenen Missionare, sich die notwendigen japanischen Textbücher selbst zu kopieren, was zugleich bereits eine gute Hilfe für das Sprachstudium darstellte.

Eine solche handschriftliche Kopie verschiedener christlichen Schriften von der Hand des P. Manoel Barreto S.J. ist uns in der Vatikanischen Bibliothek erhalten [26]. Barreto war im Juli 1590 zusammen mit dem Visitator A. Valignano in Japan angekommen. Die ersten Jahre hatte er natürlich dem Sprachstudium zu widmen, doch finden wir ihn bereits 1592 als Lateinlehrer im Kolleg von Amakusa. Im Jahre 1600 weilte er in der Mission von Miyako. 1603 wurde er Sekretär und Generalvikar des Bischofs Cerqueira von Nagasaki. Nach einer mehrjährigen Tätigkeit als Prokurator in Makao kehrte er 1618 nach Japan zurück, wo er schon nach 2 Jahren im Jahre 1620 den Strapazen des Lebens in der Verfolgung erlag.

Barreto besaß eine große Begabung für Sprachen und ein ebenfalls ungewöhnliches Interesse für schriftstellerische Tätigkeit. Schon daß er sich sofort nach seiner Ankunft in Japan daran machte, trotz seiner Unkenntnis der Sprache, mehr als 750 Seiten zu kopieren, läßt auf einen ungeheuren Eifer und zähe Ausdauer schließen. Der Erfolg konnte nicht ausbleiben. Bereits der Katalog von 1592 bemerkt: «Er spricht gut und predigt in der Landessprache.» Später arbeitete er an mehreren sprachwissenschaftlichen Werken mit, war Zensor von Büchern und kompilierte selbst ein lateinisches «Florilegium» von Zitaten aus der Heiligen Schrift, Kirchenvätern und Philosophen (gedruckt 1610).

---

25 K. Sukeno, Kirishitan-dendōshi-gakkō no kenkyū (Kirishitan-ronsō, Tōkyō, 1953, p. 85).

26 vgl. ausführliche Beschreibung bei: J. Schütte S.J., Christliche Literatur und Druckblätter in einem unbekannten Vat. Kodex aus dem Jahre 1591 (Archiv. Hist. S.J., 1940, p. 226 ss).

Der Kodex besteht ganz aus japanischem Papier und enthält fast 400 Blätter. Am Anfang findet sich auf portugiesisch eine Widmung und Aufforderung an den Benutzer, er möge sich in seinem Gebet des P. Manoel Barreto erinnern:

> Welcher Pater oder Irmão auch immer diese Schrift benutzt, möge daran gedenken, Unserm Herrn den P. Manoel Barreto, den geringsten aus der Gesellschaft (Jesu) und aller Diener, zu empfehlen. 1591. [27]

Diese Widmung verrät uns, daß Barreto der Abschreiber dieser Handschrift war. Ein Vergleich der Handschrift mit dreien seiner eigenhändigen Briefe, die noch erhalten sind, bestätigen diese Vermutung [28]. Ob er diese Werke aus eigener Initiative und zunächst für eigenen Gebrauch kopiert hat ,oder aber auf Befehl der Oberen für allgemeinen Gebrauch, ist natürlich nicht festzustellen. Die Widmung läßt auf eine mehr allgemeine Absicht schließen. Doch aus den später hinzugefügten Bemerkungen aus der Hand Barreto's geht hervor, daß er sie zunächst persönlich benutzt hat. Da die Widmung wohl erst nach Vollendung der Abschrift hinzugefügt wurde, muß man annehmen, daß er mit der Arbeit bereits im Jahre 1590, also bald nach seiner Ankunft, begonnen hat. In der Tat, eine kurze Durchsicht des Werkes legt den Gedanken nahe, daß der Schreiber noch des Japanischen unkundig war. Abgesehen von zahlreichen Schreibfehlern ist die Trennung der einzelnen Worte oft ganz willkürlich, oft sogar sinnstörend und entstellend gemacht. Später hat er, wohl beim Studium oder beim Vorbereiten der Predigt zahlreiche Glossen über den Zeilen oder am Rand hinzugefügt. Oft sind es portugiesische Übersetzungen, andere Male wieder japanische Synonyma, Worterklärungen oder Verweise auf andere Schriften.

Der Kodex enthält die Abschriften verschiedener Werke, die hier kurz aufgeführt werden sollen:

1. Bericht eines wunderbaren Kreuzfundes im Jahre 1589 (fol. 1-3v)
2. Die Evangelienschrift (fol. 4-111)
3. Eine Schrift über Marienverehrung und Marienwunder, wahrscheinlich verfaßt von P. Pero Ramon S.J. (fol. 115-163)
4. Ein Leben der Heiligen (fol. 164-368), das zum Teil mit dem später im Druck erschienenen «Santos no Gosagyõ» identisch ist.

Uns interessiert hier vor allem die Evangelienschrift. Diese umfaßt drei Hauptabschnitte. Der erste ist betitelt: Evangelien der Sonntage und einiger Hauptfeste des Jahres. Die Überschriften sind meist lateinisch, zuweilen auch japanisch oder portugiesisch. Dieser Teil enthält die Evangelien aller Sonntage des Jahres, außerdem noch die von Aschermittwoch, des «Mandatum» vom Gründonnerstag, des Montag und Donnerstags in der Osterwoche.

Der zweite Abschnitt wird von einem Kupferstich der Kreuzigung

---

[27] ib. p. 229.

[28] Nur fol. 132-155 sind wahrscheinlich von anderer Hand geschrieben.

eingeleitet und enthält die Evangelien der Freitage der Fastenzeit, wahrscheinlich zur Vorlesung bei den abendlichen Versammlungen an diesen Tagen bestimmt. Darauf folgt die aus den vier Evangelien zusammengestellte Passion, wie sie in der Karwoche vorgelesen zu werden pflegte. Zum Schluß folgen einige «Zwiegespräche» an die Leidenswerkzeuge, wie sie ebenfalls bei den Passionsfeiern gebraucht wurden [29].

Der dritte Abschnitt enthält die Evangelien einer Reihe von Heiligenfesten, die in der japanischen Kirche besonders gefeiert wurden.

Der bezw. die Übersetzer der einzelnen Perikopen sind nicht bekannt. Barreto, der ja erst seit einigen Monaten im Lande weilte, kommt natürlich nicht in Frage. Er hat nur einen bereits vorliegenden Text abgeschrieben. Wahrscheinlich geht die Übersetzung auf die Tätigkeit mehrerer japanischen Brüder zurück. Denn sowohl die Wahl der Worte wie der Stil ändern zuweilen, sodaß man klar das Werk verschiedener Übersetzer erkennen kann. Auch die Passion weicht von dem später gedruckten Text in manchen Dingen ab. Man hat jedenfalls vor der Drucklegung den Text noch einmal sorgfältig überarbeitet. Daraus läßt sich abnehmen, daß auch der Evangelientext noch keine engültige Fassung darstellt. In der Tat lassen sich neben mehreren stilistischen Unebenheiten auch eine Reihe sachlich zu beanstandender Stellen feststellen. Ein Vergleich des Textes mit den oben erwähnten Sonntagspredigten über die entsprechenden Evangelien zeigt jedoch eine auffallende Übereinstimmung in Terminologie und Wortwahl mit unseren Evangelien. Es lag den Predigten offenbar der gleiche Text zugrunde. Daraus kann man folgern, daß wir es bereits mit einem ziemlich verbreiteten stereotypen Text zu tun haben.

Auffallend ist der häufige Gebrauch von portugiesischen Fremdworten. Hatte man sich früher darauf beschränkt, nur für die typisch christlichen Dinge Fremdworte einzuführen, so finden sich in dieser Schrift zahlreiche portugiesische Worte auch für ganz gewöhnliche Dinge, wie z. B. Ovelha = Schafe, Cidade = Stadt, Pomba = Taube etc., während andere Ausdrücke alternativ entweder japanisch oder portugiesisch ausgedrückt werden, wie z. B. Discipolo und Mi-dexi, Pan und mochi. Jedoch zeigt ein Vergleich mit der gedruckten Passion, daß man an vielen Stellen, wo die Handschrift Fremdworte bringt, beim Druck wieder auf die japanischen Ausdrücke zurückgegangen ist.

An anderen Stellen hinwieder, vor allem in den Gleichnisreden, hat der Übersetzer das ganze Milieu in japanische Verhältnisse übertragen. So kommen z. B. aus den östlichen Reichen drei *Kokushi* und fragen nach dem neugeborenen *Teiõ* der Juden. Vor dem *Wakagimi* fallen sie zur Anbetung nieder. Der Feigenbaum wird zum *Kaki*-baum, der königliche Beamte von Kapharnaum wird zu einem *Samurai* usw.

Bei einer systematischen Gruppierung der in der Handschrift enthaltenen Perikopen ergibt sich, daß der größte Teil aus Matthäus entnommen ist (38 Texte) und wir auf diese Weise fast die Hälfte des Matthäus-

---

[29] Frois, Geschichte Japans, p. 405.

Evangeliums rekonstruieren können. Lukas und Johannes sind mit 32, bezw. 27 Stellen vertreten, während von Markus nur 4 Texte, aus der Apostelgeschichte nur der Pfingstbericht, enthalten sind.

Wahrscheinlich war auch eine spätere Drucklegung dieses Werkes geplant. Ob sie zur Ausführung gelangt ist, ist bisher nicht bekannt. Jedenfalls ist der Text später noch einmal überarbeitet worden und lag dem João Rodriguez bei der Ausgabe seiner großen Grammatik bereits als endgültiger Text vor. Freilich kommen im ersten Teil, der 1604 gedruckt wurde, noch keine Zitate daraus vor, erst im zweiten Teil, der 2—3 Jahre später im Druck erschien. Bei dem dort zitierten «Evangelho» kann es sich jedenfalls nur um ein Evangelienbuch handeln. Der Text aber weicht z. T. von dem der Schrift des Barreto ab, woraus man auf eine Überarbeitung des ganzen Werkes schließen kann. Als Beispiel sei Mt. 6, 24 in beiden Fassungen gegeben:

Barreto: Nininno aruji ni ccucayegataxi (f. 38).

Rodriguez: Taremo canauazu futarino quimini tcuccru cotoua (f. 103v).

Daß in der Keichō-Periode eine Ausgabe des Neuen Testamentes gedruckt wurde, ist so gut wie sicher. Als 1613 der Engländer John Saris auf seiner Reise durch Kyōto kam, berichtet er in seinem Tagebuch unter dem 9. Oktober: «In this cittie of Meaco, the Portingall Jesuitts haue a verie statelie Colledge, wherein likewise are diverse Jesuitts Naturall Japonians, which preach, Aand haua the Newe Testament printed in the Japan Language» [30].

Aber wir haben noch ein deutlicheres Zeugnis. De Mur zitiert im Anhang zu seiner Ausgabe von Koffler's Werk über Cochinchina einen Brief des P. João Loureyro vom 26. Juni 1791 und fügt eine Liste von Büchern an, die Loureyro erwähnt hat. Darunter findet sich: «Neues Testament auf Japanisch, von der Gesellschaft Jesu vor 1613 in Miyako gedruckt, Klein-Folio» [31]. Dieser Bericht liegt zwar zeitlich 180 Jahre später, aber da sich die übrigen Literaturangaben durch Zuverlässigkeit auszeichnen, ist kein Grund vorhanden, an der Richtigkeit dieser Stelle zu zweifeln. Es handelt sich jedenfalls um das gleiche Werk, von dem Saris berichtet hat.

Um diese Zeit hatten die Jesuiten die Druckerei bereits Laien übergeben und die japanische und Romaji-Abteilung getrennt. Die japanische Abteilung der Druckerei in Kyōto stand unter Leitung eines gewissen Antonius Harada. Als einziges Werk aus dieser Druckerei ist uns bisher nur die im Jahre Keichō 15 (1610) in japanischen Zeichen gedruckte Ausgabe des Contemptus Mundi (Nachfolge Christi) bekannt. Das Neue Testament dürfte wohl um die gleiche Zeit in dieser Werkstatt gedruckt worden sein. Auch das erwähnte Format «Klein-Folio» läßt auf die gleiche Druckerei schließen, da auch das «Contemptus Mundi» im japanischen Mino-ban gedruckt ist, was in etwa dem Klein-Folio

[30] The First Voyage of the English to Japan (The Tōkyō Bunko Publ. Series D, Vol. III), p. 197.

[31] Johannis Koffler Cochinchinae descriptio (Nürnberg 1803), p. 121; vgl. dazu auch J. Laures, Kirishitan Bunko (Tōkyō 1940), p. 62, 329.

entspricht. Ob es sich dabei wirklich um das ganze Neue Testament handelt oder nur einen Auszug daraus, ist nicht bekannt, da bisher noch kein Exemplar dieses Druckes aufgefunden ist.

So haben sich also die Jesuitenmissionare von Anfang an bemüht, neben dem Wort der lebendigen Verkündigung auch die Heilige Schrift wenigstens in ihren wichtigsten Teilen den Gläubigen nahezubringen und allsonntäglich zu erklären. Nur der bald hereinbrechenden Verfolgung ist es zuzuschreiben, daß dieses Bemühen vorzeitig unterbrochen wurde und die Bibel auf das japanische Geistesleben keinen nachhaltigen Einfluß ausüben konnte.

Miscellanea

Wer sich mit der Missionsgeschichte Chinas befaßt, wird erfahren, wie kompliziert, verzweigt und verzwickt die Geschichte der *chinesischen Hierarchie* sich gestaltet und wird für einen guten Überblick dankbar sein. Schon vor 50 Jahren hatte P. Joseph Moidrey S.J. einen Versuch unternommen: La Hiérarchie Catholique en Chine, en Corée et au Japon (1307—1914), Essai, Chang-Hai 1914. Der Autor war sich aber wohl bewußt, daß sein so mühevolles Unternehmen die gewünschte Vollendung nicht erreicht hatte und bat um Nachsicht wegen der zahlreichen Unvollkommenheiten, die - trotz der 16 Seiten «Rectifications» (p. 275-290) - dem Werke noch anhaften. Anläßlich der Neuordnung der chinesischen Hierarchie im Jahre 1946 erschienen eine ganze Anzahl Artikel (vgl. Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria X (1946) 1019, 1048, 1127, 1138, und XI (1947) 519, 558, 583, 589, 611, 621), die auch einen mehr oder weniger ausführlichen Rückblick auf die Geschichte gewähren. Hervorgehoben seien die Arbeiten von Prof. Johannes Beckmann SMB in dieser Zeitschrift III (1947) 9-24 und von Prof. Pasquale d'Elia S.J. in den «Studia Missionalia» I (1946) 1-31. Naturgemäß mußten sich die Autoren auf die großen Linien und die wichtigsten Daten beschränken, ohne auf Einzelheiten eingehen zu können. Diese Kleinarbeit hat nun P. *Georges Mensaert* O.F.M. für die Anfangsperiode der neuzeitlichen China-Mission übernommen: *L'Etablissement de la Hiérarchie Catholique en Chine de 1684 à 1721* (Extractum ex Periodico «Archivum Franciscanum Historicum» An. XLVI, 1953), 48 Seiten, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae (Brozzzi-Quaracchi Firenze) 1953. Hier die Einteilung: 1. Le Premier Etablissement des Vicaires, 1684—1690; 2. L'Erection des Diocèses de Pékin et Nankin, 1690—1696; 3. Discussions et Négotions à Rome, 1692—1696; 4. Les Vicariats Apostoliques en Chine, 1696—1721; 5. Les Deux Diocèses de Chine, 1696—1721; 6. Nouvelles Négotions du Padroado. Trois Nouveaux Diocèses, 1711—1719. — Dieser letzte Vorschlag Portugals (Errichtung der Diözesen Fuchow, Sianfu und Wuchangfu) wurde abgewiesen, und so hatte beim Tode des Bischofs von Peking, Mgr Della Chiesa, die kirchliche Organisation ihre definitive Form angenommen (nebst der alten Diözese Makao 2 Diözesen: Peking und Nanking und 3 Vikariate: Szetschwan, Fukien und Schensi), die über ein Jahrhundert die Grundlage der chinesischen Hierarchie bildete. — P. Mensaert hat an Hand von reichlichen, meist ungedruckten Quellen dem Missionshistoriker ein solides Rüstzeug in die Hand gegeben, und es wäre zu wünschen, daß die spätere Zeit ebenso gründlich behandelt würde. Xaver Bürkler

52. L'envoi de M. Halnat comme Prêtre des Missions étrangères de Paris doit être ratifié par les Directeurs du Séminaire de Paris, pense M. Chaumont.

«Londres, 13 juin 1806. . . . Je vous ai dit dans mon mot No 16 [23 mai 1805] ce que je pensais de M. Halnat. . . . D'après ce que je vous ai mandé, le départ de M. Halnat me paroît bien incertain. En écrivant à Paris, vous pourriez ne parler que de lui. Si on affectait quelques prétentions, vous sauriez à quoi vous en tenir, et vous n'auriez ensuite qu'à leur marquer que, tout bien considéré, l'âge de M. Halnat etc., vous vous êtes déterminé à ne point l'envoyer, et dans la suite, vous ne leur parleriez d'aucun envoi. S'ils ne témoignent aucunes prétentions, on pourra agir plus rondement avec eux. D'un autre côté, il faut prendre garde d'offenser M. Coppola. Nous avons besoin de son intérêt pour nos Missions. S'il venoit à savoir que vous avez, contre son avis, fait part de vos envois à nos Messieurs de Paris ,il pourrait cesser de prendre un intérêt aussi vif et concevoir des soupçons contre vous, ce qui serait très préjudiciable. J'aimerais donc mieux lui exposer franchement le pour et le contre, abandonnant les suites à la divine Providence. Qui ambulat simpliciter ambulat confidenter.» (M.E.P. t. 40, p. 92.)

53. MM. Halnat et Segui vont enfin partir pour Livourne.

«Rome, ce 14 juin 1806. . . . Ils [Halnat et Segui] partent le 16 de ce mois pour Livourne, où il y a un vaisseau pour Lisbonne, prêt à mettre à la voile.» (M.E.P. t. 223, p. 351.)

54. MM. Halnat et Segui sont partis pour Livourne.

«Rome, 26 juin 1806. . . . M. Halnat et Segui sont partis le 16 pour Livourne.» (M.E.P. t. 223, p. 355.)

55. M. Halnat, pense M. Boiret, doit veiller sur son obéissance et ses sentiments.

«Rome, ce 28 juin 1806. J'ai reçu vos numerós 15 et 16 du 20 et 23 mai. Ce que vous me dites de M. Halnat, je l'avois déjà observé. Il m'a promis une grande obéissance au Supérieur de la Mission, et m'a assuré que les Jésuites lui avoient proposé d'aller dans leur Mission; qu'il s'y étoit refusé parce qu'ils n'avoient pas été rétablis dans ces Missions et qu'ils étoient attachés à leur erreur concernant les Rites. Des membres de la Propagande le trouvaient propre à l'œuvre, et je considérois la disette des Missionnaires des Malabares. C'est ce qui me détermina à l'envoyer.» (M.E.P. t. 223, p. 359.)

56. M. Boiret mande à M. Chaumont.

«Rome, 12 juillet 1806. . . .

P.S. M. Halnat est parti pour Lisbonne.» (M.E.P. t. 223, p. 361.)

57. Les dépenses pour M. Halnat sont remboursées par la Propagande, annonce M. Boiret à son confrère Chaumont à Londres.

«Rome, 9 août 1806. . . . La S. Congr[égation] m'a remboursé des dépenses faites pour le vestiaire de M. Raymond Segui. Je n'ai pas cru devoir exiger le mois de sa pension qu'il a passé avec moi pour la nourriture. Elle paye le voyage de M. Halnat; il est juste de lui faire voir du désintéressement de notre part, auquel elle n'est pas insensible.» (M.E.P. t. 223, p. 371.)

58. L'envoi de M. Halnat en mission est notifié à Paris. Cette communication n'est pas désapprouvée par la Propagande.

«Rome, ce 19 juillet 1806. . . . J'ai écrit à M. Desjardins [à Paris] l'envoi de M. Halnat. Je l'ai dit à M. Coppola qui m'a paru ne pas le désapprouver.» (M.E.P. t. 223, p. 363.)

59. Vœux pour la docilité de M. Halnat, formulés par M. Chaumont.

«Londres, 12 août 1806. . . . M. Halnat était parti, quand vous avez reçu ma lettre à son sujet. Que Dieu en soit béni. S'il est docile, il peut devenir un bon missionnaire.» (M.E.P. t. 40, p. 128.)

60. Pour les missionnaires de la côte de Coromandel, l'envoi de M. Halnat sera agréable, pense M. Boiret.

«Rome, le 30 août 1806. . . Je suis mortifié de la mort de M. Ansaldo. Je pense que l'envoi de M. Halnat sera agréable à nos confrères de cette Mission. Ils paroissent n'être pas satisfaits de M. de Dolichè [Mgr Champenois] qui probablement ne sera pas content de ce qu'on lui ait donné un coadjuteur.» (M.E.P. t. 223, p. 379.)

61. M. Boiret signale le départ en Mission de MM. Halnat, Caseau et Fontana.

«Rome, 18 octobre 1806. . . . M. Halnat était parti lorsque je reçus votre lettre trop tard. Je désire beaucoup que M. Caseau puisse aller au Sutchuen et M. Fontana au Tonkin. On a écrit à Livourne pour leur passage à Lisbonne, et ils partiront aussitôt qu'on aura reçu une réponse favorable.» (M.E.P. t. 223, p. 396.)

N.B. D'après une lettre de Rome (t. 223, p. 431: 15 juin 1807) Caseau et Fontana sont parvenus à Lisbonne le 2 avril 1807, mais trop tard pour profiter de la mousson habituelle vers la Chine.

62. A Lisbonne, silence épistolaire de M. Halnat, note M. Boiret à M. Alary.

«Rome, 21 octobre 1806. . . . Je n'ai point encore reçu de M. Halnat de ses nouvelles de Lisbonne.» (M.E.P. t. 223, p. 402.)

63. De Lisbonne, enfin une lettre de M. Halnat, mande M. Boiret à M. Chaumont.

«Rome, 8 novembre 1806. . . . J'ai aussi reçu une lettre de M. Halnat de Lisbonne, le 6 septembre.» (M.E.P. t. 223, p. 402.)

64. Arrivé à Lisbonne le 8 mai, M. Langlois, M.E.P., écrit à Londres à M. Chaumont et l'informe sur M. Halnat qui, pense-t-il partira du Portugal en mai.

«Lisbonne, 16 mai 1807. . . . Je suis arrivé à Lisbonne le 8 de ce mois, après une traversée courte et heureuse. J'y appris avec joie que plusieurs missionnaires, envoyés de Rome par M. Boiret, y étoient à attendre l'occasion de partir, et ça été pour moi une grande faveur d'y rencontrer M. Halnat

qui est destiné pour la côte de Coromandel, qui m'a beaucoup servi pour me mettre au train de la ville. . . . M. Halnat a obtenu son passage sur un vaisseau qui doit partir vers la fin de ce mois, lequel va à Rio de Janeiro, puis à Bombay, de là à Madras et ensuite à Macao etc.» (M.E.P. t. 40, p. 216.)

65. Au sentiment de M. Langlois qui le transmet de Lisbonne à Londres à M. Chaumont, M. Halnat serait bon pour la procure de Macao.

«Lisbonne, 16 mai 1807. . . . Il est infiniment plus aisé de trouver un bon missionnaire qu'un sujet propre pour la Procure de Macao. Or d'après ce que j'ai remarqué en M. Halnat, depuis que je suis avec lui, il m'a paru réunir le plus grand nombre de qualités qui sont requises pour cette place, et que dans la disette d'ouvriers, il serait très difficile de trouver un homme plus propre pour cette place [de procureur à Macao] que M. Halnat. C'est pourquoi, après avoir exposé mes vues à Mgr le Nonce [Caleppi], je ferai partir MM. Fontana et Caseau avant M. Halnat, afin d'avoir votre sentiment et celui de M. Boiret sur le changement que je propose dans sa destination. . . . [Ne plus envoyer de lettres en Missions par l'Angleterre.] C'est aussi l'avis de M. Halnat (tout comme celui de MM. Létondal et Marchini.) (M.E.P. t. 40, pp. 216 et 218.)

66. De Londres, M. Chaumont transmet à M. Boiret son avis sur le sentiment de son confrère M. Langlois à propos de M. Halnat.

«Londres- le 23 juin 1807. . . . C'est par M. Langlois que j'ai appris l'arrivée de MM. Caseau et Fontana à Lisbonne, et qu'il y avoit trouvé M. Halnat que je croyais déjà presque arrivé dans l'Inde. Il vous a marqué l'idée qu'il a d'envoyer M. Halnat à Macao, pour être suppléant ou successeur de M. Létondal. . . .» (M.E.P. t. 40, pp. 252-253.)

67. M. Halnat est toujours à Lisbonne, mande M. Langlois qui, interrogeant M. Chaumont, donne son avis et ses vues sur ledit M. Halnat.

«Lisbonne, 24 juin 1807. . . . [Il a écrit le 6 juin 1807 et attend réponse] . . . Vous pourriez cependant encore adresser cette réponse ici, parce que M. Halnat ne sera pas probablement encore parti. S'il recevait votre lettre et si j'étais déja parti, il me la ferait passer. . . . Je suis dans l'impatience de recevoir des réponses de vous et de M. Boiret à ce que j'avois proposé de changer la destination de M. Halnat et de l'envoyer pour aider ou remplacer M. Létondal. Si je recevois de bonne heure une réponse approbative de cette proposition, je ferois mon possible pour le faire partir par ce vaisseau (qui m'a amené et va repartir, dit-on, pour Macao vers la fin de juillet), parce que dans ce cas, plus tôt il serait arrivé à Macao, plus tôt il serait en état d'aider M. Létondal. . . . [M. Caseau: propension à la boisson] . . . Dans les commencements, M. Halnat qui en avait été averti lui faisait des remontrances qui produisirent un bon effet. Il se corrigea et édifia le couvent dans lequel il demeura. Mais depuis il est retombé pire qu'auparavant. C'est bien dommage, car du reste il a de bien bonnes qualités, et M. Halnat dit qu'il a beaucoup de talents pour conduire la jeunesse. Le mieux pour lui sera de retourner à la Trappe de Suisse d'ou il était sorti.» (M.E.P. t. 40, pp. 258-259.)

[N.B. Le 12 juillet 1807 (ibidem p. 271) M. Langlois mande de Lisbonne: M. Fontana doit s'embarquer aujourd'hui, et moi demain ou après-demain.]

68. Sur M. Halnat M. Boiret transmet ses vues et ses sentiments qui corroborent ceux de la Propagande.

«Rome, 24 juillet 1807. . . . Quant à ce que vous écrit M. Langlois con-

cernant M. Halnat, je suis surpris qu'il [le] propose pour la Procure de Macao; il seroit en état de tout bouleverser, et la S. Congrégation se repent de l'avoir envoyé, et moi de m'y être prêté.

«Je sus qu'il avait le projet d'établir à Lisbonne une Société sous la dénomination de Pii operaii. La S. C. en a écrit formellement au Nonce pour s'opposer au projet de ce M[onsieur], et il paroit qu'il ne veut pas aller à sa destination, et en conséquence la S.C. lui ôtera les patentes et autres facultés de missionnaire. Vous pouvez en écrire à M. Langlois.» (M.E.P. t. 223, p. 439.)

69. La seule lettre autographe d'Halnat rencontrée au cours de ces quelques recherches sur ce missionnaire, est adressé à M. Létondal, Procureur des Missions étrangères à Macao; ce mot reflète à souhait la tournure d'esprit que caractérisent les témoignages et appréciations de MM. Chaumont et Boiret sur M. Halnat: considérations et élévations sur les événements présents et futurs, usage de l'inévitable Apocalypse, ce bréviaire des esprits penchés sur l'avenir etc.

Comme notations positives, M. Halnat nous apprend ici son séjour et apostolat en l'île de France et à Madagascar d'où il est chassé en 1793; il mentionne son pasasge à Ferrare en 1794, son séjour à Rome où il est agréé dans la Société des Missions étrangères de Paris; M. Halnat envoie enfin son fidèle souvenir à deux de ses anciens confrères lazaristes, missionnaires en Chine: Messieurs Dumazel et Richenet etc.

Voici in extenso le texte de cette lettre autographe de M. Halnat, envoyée de Lisbonne le 30 juillet 1807, trouvée par le P. Monjean M.E.P. en 1953 et conservé aux Archives des M.E.P.

«V[ive] J[ésus] M[arie] J[oseph]

Monsieur et cher confrère, L'amour de J.C. N.S.

Je vous envoie par le même vaisseau la Carolina une lettre de notre cher confrère Mr L'Anglois. Le 17 du présent, à 10 heures du matin, il est parti pour Livourne en Toscane, avec un très bon vent; et dans la saison la plus favorable de l'année. Il y a tout lieu d'espérer qu'il arrivera dans 10 ou 12 jours; le voyage par mer étant beaucoup plus facile d'ici à Livourne que de Livourne ici, à cause surtout du passage du détroit de Gilbraltar [sic].

M. Langlois vous aura sans doute annoncé M. Louis Fontana, notre confrère, destiné pour la Mission du Tonquin. Vendredy 24 de ce mois, vers les 9 heures du matin, je l'ai vu partir. Il arrivera naturellement très tard à Macao devant passer par Madeira, Rio Janeiro, quelques-uns disent par Mosambique et puis par Goa et autres ports de la côte malabare etc.

La santé de M. Langlois est encore faible, la mer lui a fait beaucoup de bien mais les chaleurs et les rues de Lisbonne l'avoient un peu fatigué et épuisé.

Depuis son départ, il est arrivé des événements qui ont fait perdre tout espoir à ceux qui comptaient sur les forces et sur la valeur des Russes pour détruire ou affoiblir la puissance et l'influence de la France en Europe. Le 14 juin, les français commandés par l'Emp[ereur] Napoléon ont remporté une victoire décisive sur les Russes et les Prussiens. Ces derniers, à ce qu'il paroit, n'ont presque fait aucune résistance, et ont été en grande partie la cause de la perte de la bataille. La suite de ce combat a été la prise de Konisberg et de tout le pays qui appartenoit à la Prusse, de ce côté-là. L'armée russe s'est arrêtée sur les bords du Niwmen [sic], et les Français n'ont point passé outre. Il y a une trêve entre les Russes et les François. On dit qu'ils traitent de paix. On ignore encore les conditions; on dit seulement qu'un des frères de l'Emp[ereur] Napoléon sera Roi de Pologne et Constantin,

frère de l'Empereur de Russie, Roi de Constantinople: on lui donne toute la Turquie d'Europe, et on relège le Turc en Asie, en attendant qu'on lui prenne le reste; car il y a apparence que l'Emp[ereur] Napoléon voudra ravoir l'Égypte, pour aller de là aux grandes Indes, si cela est possible. Dieu seul sçait ce qui va arriver.

En Portugal, en Espagne et ailleurs, Jacobins, Franmaçons [sic], Illuminés et tous les penseurs et les esprits à la mode lèvent la tête, et n'attendent plus que le moment de se voir entièrement délivrés du joug des prêtres, comme leurs frères d'Allemagne, de France etc.

«Les affaires de la Religion vont toujours plus mal; cela est tout simple d'après le plan et la conduite du Gouvernement français. L'Église de J.C. gagnera d'un autre côté. Mais rien de plus effrayant que l'apostasie qui va toujours croissant, surtout en France, en Allemagne, en Pologne etc. Dieu veuille que tout ceci ne soit pas le grand et dernier déchainement de Satan, dont il est parlé dans l'Apoc[alypse] c. 20 v. 7: Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo et exibit et seducet gentes quae sunt super quatuor angulos terrae Gog et Magog» . . . Il y a déjà plus de cent ans que M. Bossuet, dans ses Avertissements aux Protestans, avoit dit que la Réforme, par ses principes et par les effets qu'on en voyoit même alors, préparoit prochainement la voie à la grande apostasie et à l'Antéchrist. Qu'auroit-il dit s'il avoit vu, comme nous voyons aujourd'hui, l'impiété et l'irréligion la plus monstrueuse triompher enfin, et dominer dans presque toute l'Europe et surtout en France. Les Turcs s'étoient alliés avec les François qui leurs [sic] avoient envoyé des officiers et des commandans pour les conduire contre les Russes. Les flottes russes et angloises ont en conséquence bloqué Constantinople. Cette grande ville souffroit beaucoup de la disette. Il paroit que cela a occasionné une révolution dans laquelle le Grand Seigneur a été déposé, et, dit-on, empoisonné par son cousin qui est monté sur le trône des Turcs. On ignore encore les effets de cette révolution par rapport aux Puissances; mais il parait que le nouveau Grand Seigneur est pour les Anglois et que l'Emp[ereur] Napoléon va profiter de cette occasion pour attaquer les Turcs et réaliser ses grands projets. Les Russes s'unissent, assure-t-on, à lui.

Vous pouvez bien conclure de là que l'Empire turc est à l'agonie et qu'il n'est pas vraisemblable qu'il se tire de cette crise, ayant d'ailleurs des divisions intestines sans nombre, et la Servie s'étant déjà déclarée indépendante.

Je ne vous dis rien du Séminaire des Missions étrangères. M. Langlois vous en aura, sans doute, écrit. Pour moi, je suis de la maison ou du séminaire de Rome. Si je vais à Macao, je vous dirai le reste de vive voix. Si je vais à Pondichéry ou à Siam, je vous écrirai de là.

Toute l'Europe est sans [sic] dessus dessous. Dieu se servira de tous ces bouleversements et renversements des Royaumes et des Empires pour l'entier accomplissement de ses desseins de justice et de miséricorde. Ils n'arrivent même que pour cela. «Omnia ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Xti donec occurramus omnes etc. . . .». Et comme Dieu, dont les jugements sont bien terribles et bien incompréhensibles, a tout renfermé dans l'incrédulité et l'infidélité: Conclusit omnia Deus in incredulitate ut omnium misereatur, il n'y a pas de doute que l'impiété et l'apostasie de l'Europe ne soit le salut de plusieurs autres nations. Heureux les missionnaires qui seront les instruments des miséricordes du Seigneur qui ne tarderont pas à se manifester. Pour moi, je suis déjà bien avancé en âge et ne puis plus guerres [sic] rendre de services aux Missions. Peut-être pourrais-je aider en quelque chose le Séminaire de Manille pour lequel vous aurez

certainement sçu que Sa Maj[esté] cath[olique] avoit accordé toutes les permissions requises.

Si vous avez occasion d'écrire ou d'envoyer quelques lettres à Mr Dumazel, je vous prie de me rappeler à son souvenir. J'eus la consolation de voir ce digne missionnaire à Ferara en 1794, lorsque j'allois à Rome, retournant de Madagascar et de l'Isle de France dont j'eus l'honneur d'être chassé. Vale et Dnus sit tecum in omnibus.

Je me recommande particulièrement à vos s[ain]tes prières et sacrifices, en l'union desquels je suis avec le plus respectueux attachement, Monsieur et cher confrère, votre très humble et très ob[éissant] ser[viteur].

François-Marie HALNAT, miss. apost.

Lisbona, 30 juillet 1807

P.S. Je n'ai point l'honneur de connaître M. Richenai [1], miss[ionnaire]. J'espère recevoir, dans 6 ou 7 semaines, des lettres de Rome de M. L'Anglois. Je sçaurai alors ma destination. Dieu veuille que je puisse partir d'ici bientôt, car il est bien à craindre qu'il y ait ici du brougliamini [sic] entre les Français et les Portugais et les Anglais. Alors comment passer? Adjuva nos Deus salutaris noster et libera nos etc.

Adresse: A Monsieur l'Étondal procureur des Missions à Macao.»

70. Nouvelles et sentiments de M. Langlois à propos de M. Halnat. Cette letrte sans date, envoyée de Lisbonne à M. Chaumont, est reçue à Londres le 10 août 1807.

«[Lisbonne] . . . C'est sur celui-là [bateau en partance pour Bombay] que devoit passer M. Halnat et que part M. Fontana à sa place. Quant à ce que j'ai fait au sujet de M. Halnat, j'ai peut-être aussi été un peu loin, et je sentois que cette démarche de ma part, tout en arrivant, était hardie; mais je ne la fis pas sans consulter Mgr le Nonce; et les circonstances étoient urgentes. Je n'ai point prétendu changer de moi-même la destination de ce missionnaire, et s'il avait été destiné pour toute autre Mission qui eut exigé qu'il allât à Macao, je l'aurois laissé partir et aurois au contraire souhaité qu'il partit très promptement. Mais dans l'intention que j'avais de faire changer sa destination par les supérieurs qui en ont le droit, il fallait ou le retenir ou se désister, car une fois qu'il auroit été embarqué pour Pondichéry, il n'auroit pas été aussi facile de l'en tirer. Lorsque j'arrivai ici, M. Fontana était sur le point de s'embarquer pour Macao, il manqua son voyage. Il fallait que lui ou M. Halnat restât. M. Fontana restant ici y est inutile, au lieu que M. Halnat y travaille pour les commissions des missionnaires,

---

1 Richenet Jean François, né à Petit Noir, diocèse de Besançon, le 4 septembre 1759, fut admis à St. Lazare-les-Paris le 22 mai 1781 et y émit ses vœux le 23 mai 1783. Placé au Séminaire de St Pol de Léon 1786—1791, il se réfugia en Angleterre, d'où il partit pour la Chine le 1 mai 1800, sur le Dorsetshire. Il débarqua à Canton le 26 février 1801, et destiné à Pekin, il attendit cinq ans avant de pouvoir s'y rendre. Parvenu avec M. Dumazel aux confins du Tchely, il reçut l'ordre, le 18 septembre 1805, de retourner à Canton, où M. Ghislain l'engagea à se fixer pour y remplacer comme procureur M. Pierre Minguet (1769—1841). Par suite d'une nouvelle persécution, M. Richenet alla se réfugier au Séminaire St-Joseph à Macao, où il fut chargé de la procure des Missions. Il y travailla avec ardeur et dévouement. Le 20 août 1807 un édit impérial l'habilita à Canton, comme procureur de la mission de Pékin. En 1815, il rentre en France: son âge, ses infirmités le retinrent à Paris. Élu assistant du Supérieur général ,il fut aussi nommé Directeur des Filles de la Charité en 1829, et mourut à Paris le 19 juillet 1836.

tant des nôtres que de ceux de la Propagande. Il m'a été fort utile pour mes affaires dans Lisbonne, et c'est de lui que se sert Mgr le Nonce pour une grande partie des affaires des Missions.

D'ailleurs quand j'arrivais, M. Halnat me dit que Mgr le Nonce avait souhaité qu'il laissât passer un autre miss[ionnai]re pour Macao en sa place; et en conséquence, il avait obtenu des armateurs de lui substituer un miss[ionnai]re destiné pour aller à Macao. M. Halnat souhaitait faire partir M. Caseau et les PP. Franciscains vouloient que ce fût un d'eux qui partit. M. Fontana ayant manqué son voyage, il nous fut aisé d'arranger les choses de manière que ce fut lui qui partit. Si j'avais eu l'espoir bien fondé que M. Boiret avoit à envoyer, à Macao, pour l'hiver prochain, quelque sujet en état de remplir la Procure, je n'aurais non plus pris le parti de retenir M. Halnat; mais vous sentez que c'est une chose difficile à espérer, et en attendant un autre sujet capable d'occuper la place de Procureur à Macao, on [ne] peut laisser mourir M. Létondal sans successeur et ce serait un grand détriment pour les Missions. Voilà les raisons pour lesquelles, quoique je sentisse que ma démarche était hardie, cependant je crus pouvoir passer par dessus, et cela non par le désir d'exercer aucune autorité ni pour mon intérêt particulier, mais uniquement pour le bien commun des Missions, et comme commandé par les circonstances. . . . Si M. Boiret persiste à envoyer M. Halnat à Pondichéry, il est plus aisé de trouver des v[aisse]aux et d'obtenir des passeports pour cette partie que pour Macao. Il pourra partir l'hiver prochain. Autant que j'ai pu juger par la communication que j'ai eue avec lui, il m'a paru avoir les qualités que vous détaillez comme nécessaires à un Procureur. Je crois seulement qu'il n'est pas fort accoutumé à tenir des livres de compte. Si M. Boiret et vous le destinez pour Macao, il serait bon de lui recommander de travailler, en attendant, à se mettre au fait d'une semblable besogne. . . .» (M.E.P. t. 40, pp. 264, 267.)

71. M. Chaumont confie à M. Boiret ses sentiments sur M. Halnat, dont il évoque l'indocilité et le passé. . . .

«Londres, 25 août 1807. . . . M. Langlois m'avait écrit du projet de changer la destination de M. Halnat et de l'envoyer à la Procure de Macao. Il m'en avait donné les raisons comme il vous les a déduites, mais vous avez reçu ses lettres bien plus tard que moi, puisque vous ignoriez son arrivée, le 26 de juin. Vous assez maintenant, j'espère, traité cette affaire de vive voix.

M. Langlois trouve M. Halnat propre pour la Procure de Macao. Cela peut être sous certains rapports. Il a de l'activité, il sait se remuer, il est dûr à lui-même, son âge et sa piété lui donneroient quelque ascendant sur les jeunes misisonnaires, et il est trop âgé pour apprendre quelque langue orientale. Un lettre que j'ai reçu de lui me fait craindre qu'il ne soit pas fort pour la correspondance. Les inconvénients dont je vous parlais l'année dernière ne seroient pas d'aussi grande importance à la Procure, et réellement il est urgent d'y envoyer quelqu'un. M. Létondal me marque que M. Audemar n'y est nullement propre. Quelque grand que soit le besoin de la Mission de Pondichéry, il est certain que le besoin des autres Missions est plus pressant. Déterminez entre vous deux ce que vous jugez plus convenable, je l'approuve d'avance. . . . Voyez à la fin de la lettre . . .. P.S. Je vous marque dans mon numéro 16 [23 mai 1806]: M. Halnat ne se laisse pas tout à fait conduire par ses supérieurs. Je pense que c'est ce qui a empêché qu'il ait été reçu par les Jésuites russes. Voici ce qu'il me marque dans la lettre:

‚Quant à moi, en entrant dans la Compagnie, je savais qu'on devait m'envoyer dans les Missions, et voyant qu'il y avait de grandes difficultés là-dessus,

à Rome, de la part de la S. C. de la Propagande. Pour ne rien faire contre ma conscience, j'en parlai au S[aint] P[ère] qui me dit que je ferais mieux d'aller directement sous la Propagande, et ce fut alors que je fus trouver M. Boiret et entrai dans le dessein de rendre quelques services aux Missions d'une manière ou de l'autre, étant déjà bien avancé en âge pour apprendre les langues.'

D'après ce récit, il n'a pas été refusé. Je me suis donc trompé.» (M.E.P. t. 40, pp. 296-298.)

72. De Lisbonne, le 24 août 1807, M. Halnat envoie des nouvelles sur M. Langlois qui, mande M. Chaumont, est parvenu enfin à Livourne le 4 juillet 1807.

«Londres, 22 septembre 1807. . . . M. Halnat, dans une lettre du 24 août, avec laquelle il m'a envoyé la lettre de M. Langlois du 12 juillet, et l'extrait de la relation de M. l'Év[êque] de Tabraca [Mgr Dufresse M.E.P. † 14 septembre 1815], m'annonce que M. Langlois est parti de Lisbonne le 14 juillet, et il ajoute qu'il a appris indirectement qu'il était arrivé à Livourne en 24 jours. Il a tardé si longtemps, me dit-il, à envoyer ces deux pièces, parce qu'il a eu de la peine de trouver l'adresse de M. le Marquis de Tou[s]tain par qui j'avais recommandé de m'envoyer mes lettres. Mais le paquet est arrivé franc de port.» (M.E.P. t. 40, p. 312.)

73. Le Nonce de Lisbonne, Mgr Lorenzo Caleppi, annonce à M. Chaumont qu'il a encore près de lui M. Halnat.

«Lisbonne ce 24 septembre 1807. Monsieur, J'ai reçu hier, et avec le plus grand plaisir comme toujours, la lettre que vous m'avez écrite le premier du courant, et avec elle les deux incluses pour MM. Halnat et Boiret que je remettrai et enverrai d'abord. . . . M. Langlois devroit être déjà à Rome à cette heure-ici, mais je n'en ai pas encore de nouvelles sûres.» (M.E.P. t. 40, pp. 316-317.)

74. Sentiments du Nonce de Lisbonne, Mgr Caleppi, sur M. Halnat et les Missions, adressés à Londres à M. Chaumont.

«Lisbonne ce 17 d'octobre 1807. Monsieur, J'ai reçu la lettre que vous m'avez écrite le 22 septembre avec les deux incluses pour M. Boiret et pour M. Halnat, et je m'empresse de remettre celle-ci à Monsieur le Marquis de Toustain afin qu'il ait la bonté de vous la faire passer avec la même exactitude qu'il m'envoit les vôtres. Vous avez bien raison de dire que [si] ce qu'on craint pour le Portugal arrivoit, il n'y auroit plus moyen d'envoyer nos missionnaires; mais j'espère encore que cela n'arrivera pas et que le bon Dieu aura pitié de nous; d'ailleurs il me paroit qu'ici on se conduit fort bien pour conserver l'amitié de l'Angleterre et ne pas s'attirer la colère des autres. En attendant, j'ai la promesse de deux négociants (si leurs bâtiments partiront) de recevoir à bord deux missionnaires, l'un desquels je compte que sera M. Halnat.

A vous dire vrai, j'avais compté (dans l'espoir d'établir ici le centre des Missions) de conserver à Lisbonne M. Halnat; mais je vois qu'à Rome on le croit trop agissant, et avec trop de projets; et moi-même j'avoue que je le voudrois plus calme. Cependant je le crois zélé et doué de piété; ainsi il fera le bien dans sa Mission.

En attendant j'ai cependant écrit et représenté la nécessité d'avoir ici une personne capable de remplir la charge de Procureur des Missions; sans cependant en prendre le titre, pour ne pas donner d'ombrage. Il pourrait

être logé et avoir la table chez le Nonce, l'aider et en être appuyé, et faire ensemble tout le bien possible, car à la vérité il n'est pas possible que le Nonce, sans un tel aide, puisse souffire [sic] à la correspondance immense, et à tant d'autres soins qu'exige une besogne aussi étendue. En attendant dites-moi franchement ce que vous en pensez. Vous voyez ma confiance en vous.

Dites-moi encore qu'est ce que vous croyez que l'on pourroit payer pour le passage d'un missionnaire soit à la Chine soit aux grandes Indes. Jusqu'à présent je les ai obtenus gratis; mais on est déjà fatigué, comme les couvents commencent à l'être, de les garder ici si longtemps, avant leur départ.

Mais en voilà assez pour aujourd'hui. Conservez-moi, mon cher Monsieur, votre amitié et comptez toujours sur l'estime et le sincère attachement avec lequel je suis, en me recommandant à votre souvenir dans le saint sacrifice

votre très humble et très affectueux serviteur

L'archevêque de Nisibe.» (M.E.P. t. 40, pp. 324-327.)

75. A son tour M. Langlois estime que M. Halnat n'est pas fait pour l'office de Procureur à Macao; il l'écrit à M. Chaumont à Londres.

«Rome le 27 octobre 1807. . . . En partant de Lisbonne, je laissai à M. Halnat un paquet à votre adresse, contenant une lettre de moi avec l'extrait de la longue relation de Mgr de Tabraca [Mgr Dufresse M.E.P.] que je fis faire par M. Caseau et lui recommandai de remettre ce paquet à M. le Marquis de Toustain, suivant l'indication que vous m'aviez donnée par une lettre que je reçus, peu de jours avant mon départ de Lisbonne. C'est le 14 juillet que je m'embarquai. Depuis ce temps-là jusqu'au 25 août, date de votre no 11 à M. Boiret, il y avait assez de temps pour vous faire parvenir ce paquet J'avais eu envie d'aller voir ce marquis avant de partir de Lisbonne, mais les derniers jours que j'y restai, je fus si extrêmement occupé et fatigué, et n'ayant plus de séjour à faire à Lisbonne, je pensai que cette visite et connaissance ne m'auroit pas été d'un grand profit. M. Halnat a dû le voir depuis mon départ.

Je suis maintenant bien fâché de vous avoir fait passer les imprimés de M. Létondal qu'il m'avoit confiés pour vous envoyer. Il m'avoit dit que M. Boiret en avoit, et il s'est trompé en cela. S'il lui en a envoyé, M. Boiret ne les a pas reçus. Votre lettre où vous me disiez de ne pas vous envoyer ceux que je vous avois annoncés me parvint trop tard. Je venais de les faire partir, le jour même que je reçus cette lettre. Je laisse en partant à M. Halnat deux ou trois exemplaires du second imprimé. Je n'en avois aucun du premier. Je lui ai marqué de nous en faire passer un exemplaire. J'aurais souhaité les avoir tous les deux.

Je me suis, comme vous, désisté de la demande de changer la destination de M. Halnat, car il me paroît qu'il a bien peu d'ordre dans ses affaires, et c'est un point essentiel pour un Procurer, chargé d'une aussi grande correspondance et d'affaires si importantes, comme l'est notre Procureur de Macao.» (M.E.P. t. 223, p. 456.)

76. Malgré les déficiences de M. Halnat, son placement à Pondichéry est maintenu, mande M. Boiret à M. Chaumont.

«Rome le 29 octobre 1807. . . . Quant à M. Halnat, nous [Boiret et Langlois] lui avons écrit de suivre sa première destination pour Pondichéry. Quoiqu'il réunisse plusieurs bonnes qualités qui sont à souhaiter dans un Procureur des Missions, néanmoins je crains toujours de lui confier la Procure de Macao, parce que sa tête est toujours remplie de projest dont il n'exécute

aucun, et que jusqu'ici il a montré un caractère inconstant. Vous observez qu'il ne vous paraît pas fort pour la correspondance. M. Langlois a remarqué qu' il ne serait pas en état de faire des comptes et qu'il n'a point d'ordre dans ses affaires, et c'est l'ordinaire de ceux qui entreprennent plus qu'ils ne peuvent exécuter. Or, avec ces trois défauts-là il y en aurait assez pour ruiner la Procure et les Missions, ou au moins leur faire de grands torts. Il me semble que M. Eusubietti sera plus propre pour cet emploi de procureur à Macao.» (M.E.P. t. 223, p. 454.)

77. Au début de novembre 1807, le Nonce de Lisbonne Mgr Caleppi, informe M. Chaumont que M. Halnat est encore à Lisbonne.

«Lisbonne ce 2 novembre 1807. . . . Monsieur le marquis de Toustain vient de me remettre bien exactement les deux lettres, l'une pour M, Boiret et l'autre pour M. Halnat. L'une et l'autre sera remise bientôt. J'espérais, dans le courant de ce mois, de faire partir M. Halnat et les deux autres missionnaires que j'ai encore ici, mais malheureusement je crains fort que les bâtiments destinés pour les Indes et pour Macao, n'oseront plus mettre à la voile. Que la volonté de Dieu soit faite.» (M.E.P. t. 40, p. 329.)

78. De M. Halnat, toujours à Lisbonne, M. Boiret mande quelques-uns des nombreux projets.

«Rome le 12 décembre 1807. . . . M. Halnat qui est à Lisbonne depuis plus d'un an, étoit sur le point de s'embarquer pour passer à la Mission malabare, lorsque les affaires du Portugal sont survenues et ont empêché le départ des vaisseaux portugais pour l'Inde. Dans une lettre du 22 octobre, il marquait qu'il cherchait à passer à Rio Janeiro, dans l'espoir d'y trouver quelque vaisseau pour l'Inde, mais qu'il n'avait encore pu obtenir de passage.» (M.E.P. t. 223, p. 462.)

79. Au cours de 1807- le Père de Clorivière, écrivant au Supérieur des Prêtres du Cœur de Jésus au Havre, sans doute M. le Marsis, évoque avec son correspondant les dires de M. Halnat sur le P. Paccanari.

«. . . Combien de choses merveillleuses n'avais-je pas entendu du P. Paccanari lui-même, débitées par un de ses premiers compagnons [M. Halnat probablement] auxquelles j'avais ajouté foi. Tout cela s'est réduit à rien . . .»

(Lettres du P. de Clorivière, op. cit. p. 944; passage cité dans A.H.S.I. par le P. Rayez, en 1952, p. 321.)

80. Au début de 1808, alors qu'Halnat partait enfin de Lisbonne pour se rendre à Pondichéry, Mgr Nicolas Champenois l'y attendait impatiemment au milieu de tous ses tracas. L'Évêque titulaire de Doliché et M. Hébert écrivant à M. Chaumont les 20 janvier, 23 et 24 février, soulignent cette attente et leur ignorance du sort de M. Halnat.

Lettre de Mgr de Dolichè à MM. Boiret et Chaumont.

«Pondichéry le 20 janvier 1808. . . . Nous ignorons absolument ce qui regarde M. le Anna [pro Halnat] et nous n'en avons reçu d'autres nouvelles que celles que vous nous avez apprises par vos lettres. ... † L'Évêque de Dolicha.» (M.E.P. t. 996, p. 533.) (to Mr Chaumont at London, p. 536.)

Lettre de Mgr à M. Chaumont.

«Pondichéry le 23 de février 1808. . . . Vous êtes persuadé que Mr le Anna [Halnat] est arrivé ici. Nous n'avons reçu aucune nouvelle de sa part. Nous n'en savons que ce que vous en avez marqué dans 2 de vos lettres. Est-

il parti de Lisbonne? Est-il arrivé dans les Indes? Nous l'ignorons absolument. . . . † l'Évêque de Dolicha.» (M.E.P. t. 996, pp. 545-546.)

Lettre de M. Hébert à M. Chaumont, reçue le 3 juin 1809.

«Pondichéry le 24 février 1808. . . . M. Hanna [Halnat] n'est point arrivé. Nous n'en avons aucune nouvelle. Auroit-il été arrêté quelque part? Lui serait-il arrivé quelque accident? Nous venons de recevoir des nouvelles de Chine. Il ne paraît pas que M. Létondal pense à aller en Europe. . . . Hébert.» (M.E.P. t. 996, p. 554.) — N.B. p. 586 duplicata de cette lettre: 22 février.

81. Dans sa lettre du 24 janvier 1808 au Ministre de la Police Fouché, le P. Varin résume sa vie. Il signale sa rentrée en France en 1800 avec deux Pères qu'il ne nomme pas [en fait les PP. Halnat et Roger]. Il ne sait ce qu'est devenu Halnat (ce dernier en ce moment naviguait vers l'Amérique du Sud) et note leur ministère charitable à la Salpêtrière.

«. . . Je rentrai en France en 1800 avec deux de mes confrères, l'un et l'autre français, dont l'un nous quitta peu après, j'ignore ce qu'il est devenu. La première année de notre retour, mon compagnon et moi, nous nous appliquâmes au service des pauvres et des malades, surtout dans le vaste hospice de la Salpêtrière. Pendant ce temps, quelques jeunes ecclésiastiques s'étant réunis à nous, nous crûmes pouvoir faire un essai pour l'éducation de la jeunesse. . . .» (Paris, Arch. nat. F19 6287.)

82. Au début de 1808, M. Halnat a quitté Lisbonne: son silence épistolaire souligné par M. Boiret.

«Rome le 23 mars 1808. . . . M. Halnat est parti pour sa Mission, comme nous l'avons appris par une personne à laquelle il a écrit au moment, dit-il qu'il s'embarquait, car il ne nous a point écrit, ni à la Propagande.» (M.E.P. t. 223, p. 481.)

83. Par voie indirecte, M. Boiret apprend et peut annoncer le départ de M. Halnat pour Pondichéry.

«Rome le 29 mars 1708. . . . M. Halnat, missionnaire destiné pour la Mission malabare et qui étoit à Lisbonne depuis fort longtemps, est parti enfin pour sa Mission; c'est ce que nous avons appris par voie indirecte, car il ne nous a point écrit avant de partir. Alors il est à présumer qu'il aura porté avec lui quelques lettres que nous avions écrites pour les Missions et envoyées vers la fin d'octobre. Mais nous aurions encore bien des choses à leur écrire et envoyer.» (M.E.P. t. 223, p. 484.)

84. Se confirme, en juin 1808, que M. Halnat est parti, mande M. Boiret.

«[Rome le] 2 juin 1808. . . . M. Halnat est, à ce qu'il paraît, parti au mois de janvier pour sa Mission. Nous avons lieu de croire qu'il aura porté avec lui le paquet contenant ces Brefs et différentes autres lettres de nous pour les Missions. Avant de partir, il ne nous a point écrit, mais il a écrit à d'autres personnes ici par qui nous l'avons su. Il m'avait écrit à moi, au commencement de décembre, mais pour lors il n'avoit point encore trouvé de bâtiment pour s'embarquer. Nous ne savons ici si M. Raymond Segui, destiné pour le Pégou, et un franciscain italien, destiné pour le Chensi, sont partis avec lui.

. . . P. S. Nous avons reçu hier une lettre de M. Halnat du mois de janvier, [1808] écrite la veille de son départ.» (M.E.P. t. 223, pp. 487-488, 490.)

85. Rio de Janeiro, au sens de Mgr Caleppi, devient une halte pour les les Missionnaires, mande de Londres M. Chaumont.

«[Londres] 28 juin 1808. . . . M. Caleppi, qui doit partir pour sa destination et qui est peut-être parti, désire que Rio de Janeiro devienne un repos pour l'envoi des missionnaires, comme l'étoit Lisbonne ces dernières années. Il y aura toujours là quelques vaisseaux de la nation pour Macao et pour l'Inde, et les vaisseaux anglais, allant en Chine, y relâcheront souvent. Le tout est d'y arriver. Il espère qu'on pourra envoyer les miss[ionnai]res ou en Sicile, ou en Sardaigne, où à Malte, et là ils trouveront des occasions pour se rendre à Rio Janeiro par Madère ou par les Isles Açores. S'ils arrivent une fois à Rio Janeiro, il leur procurera des vaisseaux pour se rendre à leur destination. On peut essayer cette voie pour un ou deux. S'il est impossible de la prendre, je ne vois pas qu'on puisse envoyer du continent des missionnaires, tant que la guerre durera; des prêtres sortis du Séminaire de Paris deplairoient fort aux Anglois. M. Caleppi s'est acquis en général l'estime, le respect et l'affection même. J'espère que son passage par ici sera utile à la Religion.» (M.E.P. t. 41, p. 13.)

86. M. Chaumont mande que M. Halnat lui à écrit, le 28 avril 1808, de Pernambuco.

«[Londres], 9 août 1808. . . . J'ai reçu une lettre de M. Halnat, datée du 28 avril; il était à Pernambuco au Brésil, et se disposait à aller à Rio Janeiro. Il me marque qu'il m'a écrit de Madère; je n'ai point reçu cette lettre. Il m'écrit de vous donner de ses nouvelles. L'Êv[êque] de Pernambuco les a très bien reçus et les a recommandés aux PP. de l'Oratoire de S. Philippe de Neri qui les ont traités avec toute la cordialité et la générosité chrétienne possible. Il était avec le R.P. Joakim; ils se portaient bien l'un et l'autre.

Il m'annonçait dans sa lettre de Madère, me dit-il, la mort de M. Raymundo Segui.» (M.E.P. t. 41, p. 19.)

(Le P. Todkim est le P. Vernante; note 38, et Document 89.)

87. De Rio, le Nonce, Mgr Caleppi, annonce à M. Chaumont à Londres (45 Dorset Street, Manchester Square) la mort de M. Halnat.

«Rio de Janeiro, 28 novembre 1808. Mon respectable abbé. J'ai reçu, avec la plus vive reconnaissance, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 7 septembre, et indépendamment des nouvelles bien intéressantes que vous m'y donnez, elle m'a fait le plus grand plaisir.

La Pastorale de Monseigneur Douglass à l'égard des prêtres Blanchard [1] et Gaschet me paraît très bien faite et fort à propos pour les retirer du gouffre où ils allaient se perdre. Je vous remercie donc infiniment de m'avoir si bien mis au fait de cette affaire, ainsi que de la traduction que vous m'avez envoyée de ladite Pastorale; mais je vous remercie surtout de ce que vous me dites que S.M. Louis XVIII et Messeigneurs les Évêques français leur avoient fait dire de ne pas écrire. Pénétré, comme je le suis et l'ai toujours été, du plus respectueux attachement au Roi, et de la plus haute estime pour le Clergé français, il ne me tarde que de voir le premier

---

1 Blanchard Pierre Louis, né vers 1762 au diocèse de Lisieux. Se réfugia à Londres, où son opposition farouche et schismatique au Concordat napoléonien du 15 mai 1801 l'entraîna dans de multiples publications imprégnées le l'esprit frondeur de la Petite Église (Blanchardisme). Son activité, malgré condamnations et censures des Vicaires apostoliques d'Angleterre (Milner, Douglass, Poynter), s'exerça au moins jusqu'en 1826.

sur son trône, et les autres entre les bras du Saint-Père. Et qui mieux que l'évêque de Systeron pourrait remplir le second de mes vœux.

Je vous prie, mon cher abbé, de continuer à faire toujours le bien comme vous l'avez toujours fait, et n'oubliez pas d'assurer Monseigneur l'évêque de Systeron, et dire bien des choses à M. l'abbé de Laziles à qui j'écrirai aujourd'hui, si on m'en laisse le temps.

A mon arrivée à Madère, je trouvais que l'abbé Segui, envoyé pour les Missions de Java et Pegu, y était mort, peu de jours avant; et il m'en est arrivé de même ici, à l'égard de l'abbé Halnat. Jugez de mon regret.

Grâce à Dieu, leur mort a bien édifié partout les fidèles, et ils sont morts très bien assistés de toute manière dans les maisons des Evêques auxquels je les avois recommandés à leur départ de Lisbonne.

Les nouvelles que vous me donnez des Missions de Madrast me consolent un peu de la perte de ces deux bons ecclésiastiques, dont l'un, Segui, était un saint.

Quant aux Missions de la Chine, je viens de recevoir une lettre de Macao de Monseigneur le coadjuteur de Pékin. Il me mande qu'il espéroit pouvoir y entrer bientôt, mais relativement à l'état de la Religion, il ne m'en parle pas en détail et me dit seulement que je le receverrai [sic] d'autre part. Comme cependant le bâtiment qui portait cette lettre est allé directement à Pernambuco, d'où elle m'a été envoyée, j'espère qu'il y en aura aussi quelqu'autre pour moi, ou quelque personne chargée de me la remettre, et pour lors je ne laisserai pas de vous en faire part.

Quant au bâtiment le Bon Jésus d'Alem il n'est pas sûr s'il n'a pas été pris par les corsaires français aux Maurices, ce ainsi que l'ont été les autres qu'y ont approché, sans savoir ce qui s'étoit passé en Europe.

Je suis toujours dans la plus grande impatience de recevoir les nouvelles de Rome. Que Dieu nous les donne bonnes.

En attendant, mon cher et digne abbé, souvenez-vous de moi dans vos saints sacrifices, et soyez bien persuadé de l'estime bien particulière et de l'inviolable attachement avec lequel je suis pour la vie

votre très humble et ob[éissant] ser[viteu]r

L'archevêque de Nisibe, Nonce apost.» (M.E.P. t. 344, pp. 475-476.)

88. M. Chaumont précise à M. Boiret ses informations sur M. Halnat.

«Londres, 15 décembre 1808. . . . M. Halnat est mort le 31 juillet. M. Caleppi est arrivé là où il étoit, au commencement de septembre.» (M.E.P. t. 41, p. 45.)

89. D'autres précisions arrivent de Londres par M. Chaumont sur les ultimes projets et les sentiments de M. Halnat, sur la fin de sa vie.

«Londres, 2 février 1809. . . . J'ai reçu une lettre du même M. Cal[eppi], en date du 28 novembre. Il me confirme la mort de M. Halnat, et m'apprend celle de M. Segui, destiné pour les Missions de Java et de Pégou, arrivée à Madère, avant qu'il y arriva lui-même.

. . . M. Joachim VERNANTE qui se signe ‚miss[ionnai]re de Chine', m'écrit, du même endroit, pour m'informer de la mort de M. Halnat qui lui avoit recommandé de me l'annoncer, dans l'espoir que je dirais des messes pour lui. Ce M. Vernante me dit: ‚Non parlo del zelo che aveva per lo restablimento della Compania nel Br[azil]; a questo fine si era tra noi due concordato di stabilir un collegio per l'educazione dei giovani e sotto mano, se non si fosse potuto altramenti darlo alla Compania che avrebbe mandato qualche suo religioso con altro titolo. Nessuna cosa fassi, di repente è necessario

disporre li animi'. Encore un projet! M. Halnat ne serait jamais parvenu à sa destination, quand même il aurait vécu. Je crois que nous ne sommes pas obligés de dire la messe pour lui et que si nous la disons c'est par pure charité. J'espère bien que l'accord fait entre lui et M. Vernante n'empêchera pas ce dernier de saisir l'occasion de se rendre à sa destination.

M. Cal[eppi] à été parfaitement bien accueilli. Sa recommandation est d'un grand poids. Comme il avait donné une lettre de recommandation à M. Halnat, ce missionnaire avait été reçu dans le palais épiscopal du lieu où il est mort. Je pense que M. J. VERNANTE y est aussi logé.

M. Cal[eppi] a reçu une lettre du coadjuteur de Pékin qui lui marque qu'il espérait pouvoir se rendre bientôt à sa destination. Ce Prélat ne lui donne aucun détail, il lui dit seulement qu'il en recevra d'autre part. M. Cal[eppi] espère que le même vaisseau qui est dans un port éloigné de lui a apporté d'autres lettres pour lui de M. Marchini ou de M. Létondal, et qu'elles lui seront envoyées.» (M.E.P. t. 41, p. 55.)

90. Sentiments de M. Chaumont sur les projets de M. Halnat. Résumant quelques lettres précédentes, M. Chaumont ajoute:

«Londres, 15 mars 1809. . . . Je vous disais que, selon toute apparence, M. Halnat ne serait jamais parvenu à sa destination, parce qu'il avait formé le projet de faire un établissement dans le pays où il est mort.» (M.E.P. t. 41, p. 59.)

91. Mgr Caleppi, Nonce à Rio, écrivant à M. Chaumont, souligne la mort édifiante de M. Halnat.

«Rio de Janeiro, 15 mai 1809. . . . La mort du P. Halnat et de son compagnon le Père Segui a été une grande perte; mais il est consolant l'odeur de sainteté qu'ils ont laissé à Madère et ici.» (M.E.P. t. 344, p. 486.)

92. Compagnon des derniers moments du P. Halnat, le P. Vernante, communique Mgr Caleppi, se résout difficilement à partir en Mission.

«Rio Janeiro, 15 mai 1809. . . . Le Père de Vernante qui vous écrivit la mort de M. Halnat vous fait ses compliments. Il est encore ici, et je ne puis pas le faire résoudre à partir, tant il craint et il est découragé, après la mort de ses deux compagnons. A vous dire ce que je pense, ce ne sera pas une grande perte pour les Missions. Il souffre de vertige et sa santé n'est pas bonne. D'ailleurs il n'a pas encore appris la langue portugaise, de manière qu'il ne pourrait jamais faire qu'un bon religieux pour la maison.» (M.E.P. t. 344, p. 487.) (Voir sur le P. Vernante la note 38 et le Document 89.)

Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache [a]

⟨Herz-Jesu Verehrung⟩

Von Joh. *Hofinger* S.J., Manila

Die chinesischen Christen zeigen allenthalben viel Verständnis und Vorliebe für die Herz-Jesu Verehrung. Das ist zu einem guten Teil gewiß auch auf die Missionare zurückzuführen. Sie haben die eigene Frömmigkeitsform bewußt und noch vielmehr unbewußt ihren Christen eingeprägt. Es läßt sich ja leicht verstehen, daß sich der Missionar in seiner oft bittern Einsamkeit inmitten so vieler Menschen, in seinem Ringen nach Innerlichkeit inmitten so vieler Zerstreuung und Ablenkung, in seinem Streben, den Heiden und Christen, Christus nicht bloß zu predigen, sondern durch das eigene Beispiel vorzuleben, ganz besonders zu kerniger, aufs Wesentliche gehender Herz-Jesu Verehrung hingezogen fühlt. Auch die mehr besinnliche, mehr gefühlsbetonte Grundhaltung chinesischer Frömmigkeit, welche vor allem die stillen, tiefen Affekte bevorzugt, desgleichen die reiche psychologische Begabung des Chinesen, mit der er sich leicht in die seelische Lage eines andern hineindenkt und lebendig mitfühlt, tragen nicht wenig zum leichten Verständnis für solide, wahrhaft innerliche Herz-Jesu Verehrung bei.

Darüber hinaus ist aber noch ein dritter Grund zu nennen. Der Chinese bringt von Natur aus das für die Herz-Jesu Verehrung unbedingt wichtige Verständnis für treffende Symbole mit, ganz besonders in Bezug auf den Symbolwert des Herzens, der nun einmal mit eine Grundlage sinnvoller Herz-Jesu Verehrung bildet [b]. In der chinesischen Kunst und Literatur, im gegenseitigen Austausch der Gedanken und Gefühle spielt das Symbol im chinesischen Kulturraum eine ungleich größere Rolle als in der abendländischen Kultur, schon gar neuerer Prägung. Das ist schon mit der chinesischen Bilderschrift gegeben, die für die gesamte chinesische Kultur von so großer Bedeutung ist und die Eigenart chinesischer Geistigkeit so treffend wiederspiegelt. In einer Bilderschrift, welche für den Gebrauch eines literarisch hochbegabten und dementsprechend schreib-

a) Aus drucktechnischen Gründen ist dieser kleine Beitrag absichtlich so verfaßt, daß er sich mit einem Minimum von chinesischen Zeichen begnügt. Selbstverständlich ist sich der Verfasser bewußt, daß er das sprachliche Beweismaterial mehr flüchtig andeutet als darlegt. — In der lautlichen Umschreibung folgen wir der vielgebrauchten englischen Umschreibung von Wade. Sie gibt allerdings, wenigstens für den deutschen Leser, den chinesischen Laut nicht so treffend und leichtverständlich wieder wie die deutsche Umschreibung von Lessing und Othmer, die auch Rüdenberg benützt.

b) Das gilt auch für jene Auffassung, die mit guten Gründen als das eigentliche Objekt der Herz-Jesu Verehrung das wirkliche Herz des Gottmenschen, aber im vollen, auch übertragenen Sinn des Wortes bezeichnet. Vgl. darüber L. Lercher S.J., Institutiones theologicae dogmaticae (edit. 4a) III, 251. Die dem Worte Herz in so vielen Sprachen zukommende übertragene Bedeutung fußt letztlich doch wieder auf dem Symbolismus des menschlichen Herzens.

frohen Volkes bestimmt ist, mußte natürlich immer mehr auf möglichste Vereinfachung und Schematisierung der ursprünglichen Bilder gedrungen werden. Man mußte sich dabei notwendig mit einer symbolhaften Andeutung des Gegenstandes begnügen. Erst recht war man auf Symbole angewiesen, wo es sich um die Darstellung geistiger Tätigkeiten und Eigenschaften handelte. Tatsächlich spielt das Symbol in der chinesischen Bilderschrift eine beherrschende Rolle.

In ihrer gegenwärtigen Gestalt besteht weitaus die Mehrzahl der chinesischen Schriftzeichen aus 2 Bestandteilen. Der eine Bestandteil, der sogenannte Radikal, bildet die Grundlage für die lexikalische Ordnung der Schriftzeichen. Er bietet in der großen Mehrzahl der Fälle unter einem passenden Symbol in etwa den Gattungsbegriff, unter dem sich der Begriff einreihen läßt. Der andere Bestandteil gibt in vielen Fällen einen Hinweis auf die Aussprache, in diesem Fall auch Phonema genannt — in zahlreichen Fällen bietet er aber eine nähere Bestimmung des im Radikal ausgedrückten Gattungsbegriffes. Dabei ist er natürlich wieder auf äußerst vereinfachte bildliche Darstellung oder symbolhafte Andeutung des Gegenstandes angewiesen. Nicht selten erfüllt der 2. Bestandteil gar beide Aufgaben.

Das eine oder andere Beispiel möge das veranschaulichen. Wir wählen mit Bedacht Schriftzeichen, in denen das Herz als Symbol verwendet wird. Das Zeichen nu [1] bedeutet Wut, heftigen Zorn. Da es eine Gemütsbewegung ausdrückt, hat es als Radikal bezeichnenderweise das Zeichen für Herz shin [2]. Der zweite Bestandteil nu [3] bietet eine phonetische Stütze und zugleich eine symbolhaft trefflich ausgedrückte nähere Bestimmung des Grundbegriffes. Nu [3] ist nämlich das Zeichen für Sklave. Wut ist also jene Gemütsbewegung, in welcher der Mensch blind der Sklaverei des erregten Gemütes folgt, und ohne die notwendige Kontrolle des klugen Verstandes Sklave des erbosten Herzens wird.

Ein anderes bezeichnendes Beispiel: ssu [4] bedeutet nachdenken, überlegen. Wiederum tritt das Herzsymbol als Radikal auf. Diesmal zeigt es aber keine Gemütsbewegung, sondern wie in zahlreichen andern Fällen die Tätigkeit des sinnenden Verstandes an. Kommt doch dem chinesischen Herzsymbol eine Bedeutung zu, die sich etwa mit der Bedeutung des lateinischen Wortes «animus» vergleichen und in etwa wiedergeben ließe: Herz bezeichnet die Quelle und den Träger des gesamten Innenlebens. Der zweite Bestandteil t'ien [5] sollte zwar eine phonetische Hilfe bieten; doch wird das vom Laien kaum mehr empfunden. Das Zeichen wird ja nicht wie «s» (ssu) oder doch ähnlich, sondern vollständig anders lautend, eben «t'ien» ausgesprochen. Dagegen ist die inhaltlich symbolische Bedeutung dieses zweiten Bestandteiles auf den ersten Blick einleuchtend. Das chinesische Volk ist seit Jahrtausenden Bauernvolk mit blühendem Ackerbau; der Ackerbau bildet seit den ältesten Zeiten die materielle Grundlage der chinesischen Kultur. Den Hauptgegenstand seiner Sorgen und Überlegungen bildet für den chinesischen Bauern natürlich sein Acker, dem er in harter, wohlüberlegter Arbeit den eigenen Lebensunterhalt abzuringen hat. T'ien [5] wird auch als selbständiges Zeichen verwendet und

bedeutet dann Feld, Acker, Land. Das Zeichen ssu [4] stellt also zunächst symbolhaft die Sorge und Überlegung des Bauern in Bezug auf seinen Acker dar (Herz nachsinnend über den Acker).

Beispiele dieser Art ließen sich ins Uferlose erbringen. Für unsern Gegenstand ist dabei von besonderer Bedeutung, daß die chinesische Bilderschrift nicht nur im allgemeinen hin und hin auf Symbole angewiesen ist und es in deren Handhabung zu kaum erreichter Meisterschaft gebracht hat, sondern darüber hinaus gerade das Herz überaus häufig als Symbol verwendet und noch dazu diesem Symbol gerade jene weite umfassende Bedeutung beilegt, die ihm auch in der katholischen Herz-Jesu Verehrung zukommt. Darüber noch einige konkrete Angaben.

Die häufige Verwendung des Herzsymbols in der chinesischen Bilderschrift fällt schon bei einer ersten flüchtigen Durchsicht eines chinesischen Wörterbuches sofort auf. Nehmen wir als Grundlage der folgenden Angaben das von deutschen China-Missionaren vielbenutzte Chinesisch-deutsche Wörterbuch von Werner Rüdenberg c). Es bietet im ganzen 6400 chinesische Schriftzeichen. Diese Schriftzeichen werden nach den 214 Radikalen lexikalisch geordnet. Da zeigt sich sogleich, daß das Zeichen für Herz zu den am häufigsten verwendeten Radikalen zählt. Von den 6400 Schriftzeichen des Wörterbuches haben nicht weniger als 266 Schriftzeichen diesen Radikal d). Er wird an Häufigkeit der Verwendung nur von 6 andern Radikalen übertroffen: Mensch [6], Mund [7], Hand [8], Holz [9], Wasser [10], Pflanze e). Erst recht kommt dem Herzsymbol unbedingte Vorrangstellung zu, sobald man nur jene Schriftzeichen in Betracht zieht, welche Zustände, Eigenschaften oder Tätigkeiten des seelischen Lebens bezeichnen, ganz gleich, ob es sich mehr um die rationale oder um die emotionale Sphäre handelt f). So wie die Schriftzeichen für Pflanzen so gut wie alle mit den Radikalen nr. [9] und nr. [11] als niedrige Pflanzen, beziehungsweise als Bäume gekennzeichnet werden, in ähnlicher Weise zeigt das Herzsymbol als Radikal jeweils an, daß es

---

c) Werner Rüdenberg, Chinesisch-deutsches Wörterbuch. 2. Aufl. Hamburg 1936.

d) Außerdem findet sich das Herzsymbol in einer stattlichen Anzahl anderer Schriftzeichen, ohne daß es der Radikal jener Schriftzeichen ist. Die jetzige Schreibung des Schriftzeichens für Herz (hsin) [2] hat sich aus der ursprünglichen Schreibform entwickelt, die deutlich ein Herz, sogar mit einer Andeutung der Aorta zeigte. Vgl. Léo Wieger S.J., Caractères Chinois (Leçons étymologiques) 107.

e) Das Zeichen nr. 11 bedeutet als ganzes «Gras». Der obere Teil ist der Radikal «Pflanze», der alleinstehend nicht mehr gebraucht wird.

f) Im folgenden wenigstens einige Beispiele, die zeigen sollen, wie die gebräuchlichsten Schriftzeichen auch der intellektuellen Sphäre das Herzsymbol verwenden: yi [14], Gedanke; ssu [4], denken, überlegen; nien [15], denken, lesen; ts'un [16], denken, vermuten; tung [17], verstehen; wu [18], erwachen, begreifen; hui [19], scharfsinnig, weise; hsi [20], genau wissen, gründlich; hui [21], zweifelhaft; yi [22], sich erinnern; wang [23], vergessen: hun [24], dumm, verworren. — Aufs ganze gesehen, überwiegen bei den mit dem Herzsymbol zusammengesetzten Schriftzeichen allerdings bei weitem jene mit mehr emotionaler Bedeutung. Das läßt sich von vorneherein erwarten und hängt wohl auch mit dem besondern Reichtum an chinesischen Schriftzeichen zusammen, welche die verschiedenen Schattierungen menschlicher Gefühle ausdrücken.

sich um einen Begriff aus dem weiten Bereich des menschlichen Seelenlebens handelt.

Dabei ist es der chinesischen Denkart wiederum eigen, den Bereich des Seelischen möglichst weit zu fassen. Darum taucht das Herzsymbol auch in vielen Zeichen auf, die nur einen gewissen, mehr oder weniger innigen Zusammenhang mit dem Reich des Psychischen besagen. Für unsern Gegenstand sind da von besonderer Bedeutung die vielen Schriftzeichen mit dem Herzsymbol, welche sittliche Haltungen und Bewertungen ausdrücken. So findet sich zum Beispiel das Herzsymbol schon im gebräuchlichsten Schriftzeichen für Tugend tê [12], und zwar in allen seinen mannigfachen Schreibweisen, wenn auch nicht immer als Radikal. Ebenso enthält auch das gebräuchlichste Schriftzeichen für schlecht ê [13], (in der Aussprache «wu» bedeutet es hassen, verabscheuen) den Herz-Radikal. Das Herzsymbol findet sich weiters recht häufig in Schriftzeichen, welche folgende Bedeutungen haben: trösten, verzeihen, erbarmen, wohltun, freigebig, hochherzig, geizig; danken, bereuen; treu, ehrlich, standhaft, eifrig, fleißig, nachlässig, faul. Auch die zahlreichen Schriftzeichen für Ehrfurcht und Scham weisen meist das Herzsymbol auf.

So ergibt schon eine flüchtige Analyse der chinesischen Schriftzeichen einen überraschend häufigen Gebrauch des Herzsymbols. Er deckt sich weitgehend mit der symbolischen Bedeutung des Herzens, welche der katholischen Herz-Jesu Verehrung zugrundeliegt. Ja eine eingehende Untersuchung über den Gebrauch des Herzsymbols in der chinesischen Bilderschrift dürfte wohl klar aufzeigen, daß der chinesische Gebrauch dieses Symbols noch ein gut Stück über den kirchlichen Gebrauch hinausgeht. Auf gar jedem Fall wird das Herz auch in der chinesischen Bilderschrift hin und hin als Symbol des gesamten Innenlebens verwendet, unter einer gewissen Vorbetonung der emotionalen Sphäre und der Auswirkung des Innenlebens auf das sittliche Verhalten; auch das wieder in ganz ähnlicher Weise wie in der katholischen Deutung des Herzsymbols, die der Herz-Jesu Verehrung die notwendige psychologische Grundlage bietet.

Zum gleichen Ergebnis wie die Analyse der chinesischen Bilderschrift führt auch die Analyse des chinesischen Sprachgebrauches inbezug auf Bedeutung und Verwendung des Wortes «hsin» (Herz). Zunächst einmal kann kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Wort sehr häufig, ja sogar meistens im weiteren übertragenen Sinn gebraucht wird. Von den 86 stehenden Wortverbindungen, die z. B. Rüdenberg g) beim Wort «hsin» anführt, bezeichnet das Wort nur in 5 Fällen das körperliche Organ der Blutzirkulation, in etwa 2 weiteren Fällen wird es zugleich im engeren und weiteren Sinn gebraucht, in allen übrigen 79 Beispielen hingegen eindeutig im weiteren übertragenen Sinn, ganz ähnlich der Bedeutung, die wir gerade aus der Analyse der chinesischen Bilderschrift entwickelt haben, also auch ganz ähnlich der übertragenen Bedeutung, der dem Worte «Herz» in der deutschen Sprache eignet. Vielleicht wäre hier zu erwähnen, daß das chinesische «hsin» noch öfter als das deutsche «Herz»

g) W. Rüdenberg, Chinesisch-deutsches Wörterbuch, Seite 265.

in der übertragenen Bedeutung von «Mitte» (in diesem Zusammenhang auch «Docht») gebraucht wird. Von größerer Bedeutung für unseren Gegenstand ist die häufige Verwendung des Wortes «hsin» gleichsam als Nachsilbe zur Bildung von Substantiven, welche geistige Eigenschaften und Neigungen ausdrücken, etwa hsiao-hsin (Kindesliebe zu den Eltern), hen-shin (Grausamkeit), chung-hsin (Treue); ja manchmal dient das Wort «hsin» in fast ähnlicher Weise wie das Wort «hsing» (Natur, Wesen) zur Bildung von abstrakten Substantiven, etwa tung-hsin (Einheit) und ähnliche. Gerade diese Verwendung des Wortes «hsin» als Nachsilbe zeigt deutlich an, daß im chinesischen Sprachbewußtsein vor allem die übertragene Bedeutung des Wortes recht lebendig ist.

Der dem Chinesen durchaus gebräuchliche weitere Sinn des Wortes «hsin» enthält also mindestens ebenso ausgeprägt wie das deutsche Wort «Herz» alle jene Elemente, welche die notwendige sprachliche Grundlage für die kirchliche Herz-Jesu Verehrung bilden. Doch ist dabei wieder zu beachten, daß der Chinese im ganz alltäglichen, nüchternen Sprachgebrauch ohne die geringste Spur von Affektiertheit oder Sentimentalität das Wort «hsin» gebraucht, wo wir Deutsche im großen und ganzen doch lieber von «Gesinnung» reden. Wo wir uns nach der Gesinnung eines Menschen erkundigen, sie anerkennen oder verurteilen, frägt der Chinese ganz selbstverständlich einfach nach dem «Herzen» des betreffenden Menschen, anerkennt oder verurteilt dessen Herz, und meint damit ohne weiteres die sittliche Gesamthaltung und Bewertung. Der gebräuchlichste Ausdruck für das gute Gewissen, sittliches Verantwortungsbewußtsein ist im Chinesischen «liang-hsin» (gutes Herz).

Zu dem gleichen Ergebnis führte zweifellos auch eine Analyse der so zahlreichen chinesischen Sprichwörter und volkstümlichen Redewendungen, die sich über das Herz des Menschen äußern. Sie liefern dem Missionar ein besonders wertvolles, schier unerschöpfliches Illustrationsmaterial, wenn er in der Christenlehre seinen Leuten klar machen will, was wir eigentlich meinen, und was wir verehren und nachahmen sollen, wenn wir vom Herzen Christi reden.

Vom missionarischen Standpunkt aus ist es selbstverständlich sehr zu begrüßen, daß die so eigenständige und hochentwickelte chinesische Sprache schon vor aller Berührung mit dem Christentum sowohl in der Bilderschrift wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch alle nur wünschenswerten Voraussetzungen für leichtes Verständnis und eigenständige Ausprägung der Herz-Jesu Verehrung bietet. Dadurch wird es dem Missionar ohne weiteres möglich, unter dem durch die eigene Sprachkultur längst geheiligten Bilde des Herzens in den innern Reichtum Christi einzuführen, ohne dadurch dem chinesischen Sprachempfinden auch nur im Geringsten Gewalt anzutun. Chinesische Bilderschrift und Sprachgebrauch laden geradezu ein, den Gegenstand der Herz-Jesu Verehrung möglichst tief und weit zu fassen: Das ganze reiche gottmenschliche Innenleben unseres Herrn, gefaßt und gesehen von seinem tiefsten Kern und Quellgrund, der gottmenschlichen Liebe Christi. Sie verleiht dem gesamten Innenleben des Gottmenschen seine Einheit, Kraft und Tiefe. Ob nicht die dem

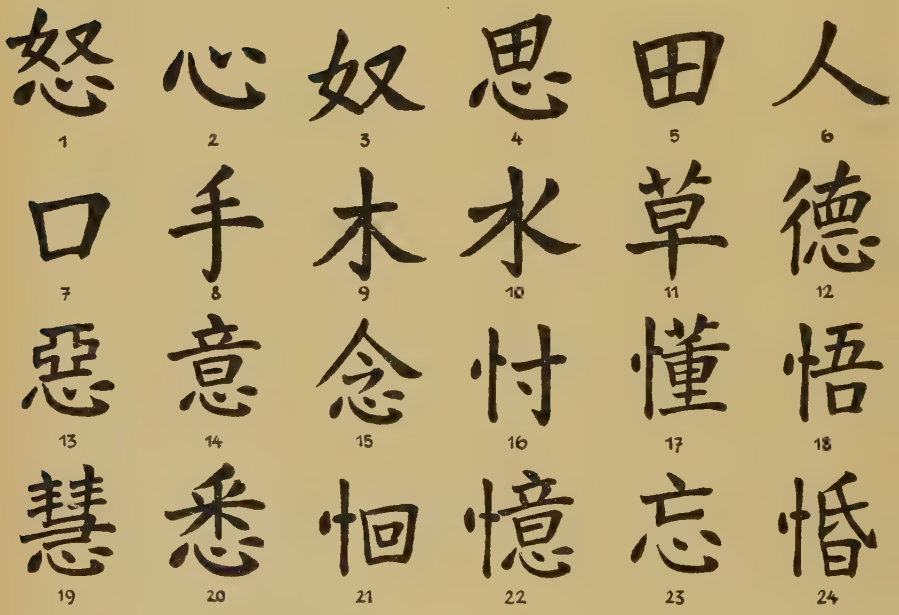
Chinesen so geläufige, das ganze Innenleben umfassende Deutung des Herzsymbols und der darauf gründende Sprachgebrauch unter anderm auch darauf zurückzuführen ist, daß der Chinese mehr als der rationale Abendländer vor allem in der Liebe die beherrschende Grundkraft des menschlichen Innenlebens sieht und darum den Menschen - natürlich auch Christus den Idealmenschen - in erster Linie nach seiner Herzensgesinnung, nach dem Gegenstand und der Tiefe seiner Liebe wertet?

Bei der Erklärung der Herz-Jesu Verehrung wird sich der Chinamissionar gewiß gern der wertvollen natürlichen Hilfen bedienen, welche chinesische Bilderschrift und Sprachgebrauch in fast erdrückender Fülle bieten. Reiferen Schülern und Gebildeten gegenüber wird er mit Nutzen die wunderbare Symbolik der chinesischen Bilderschrift heranziehen, bei der katechetischen Unterweisung des gewöhnlichen Volkes aber vor allem auf die vielen volkstümlichen Redewendungen und Sprichwörter zurückgreifen.

Die große Vertrautheit des Chinesen mit dem Herzsymbol ladet zwar dazu ein, diese günstige Gelegenheit nicht ungenutzt zu lassen, doch gibt sie keinerlei psychologische Berechtigung, den religiösen Gebrauch des Herzsymbols nun beliebig zu häufen, und etwa statt von Christus nur mehr vom Herzen Jesu zu reden. Damit würde man auch in China gerade das Gegenteil dessen erreichen, was man eigentlich wollte. Eben weil die Herz-Jesu Verehrung ganz wesentlich die symbolische Bedeutung des Herzens vorausgesetzt, unterliegt sie hinsichtlich dieser psychologischen Grundlage auch den allgemeinen psychologischen Gesetzen, die für den rechten, wirksamen Gebrauch von Bildern und Symbolen gelten: Durch überhäufigen Gebrauch wird das schönste Bild und Symbol abgegriffen und unwirksam. Daran ist wahrhaftig nicht die Sache an sich, sondern einzig und allein der psychologisch verfehlte Gebrauch schuld. So ist zum Beispiel ein einziges schönes Kruzifix, das an rechter Stelle angebracht den ganzen Raum beherrscht, ohne Zweifel wirksamer und ungleich eindrucksvoller als tausend kleine Kruzifixe, die in verwirrender Fülle alle Wände bedeckten. Aus dem gleichen Grund kann auch der Chinese trotz seiner besondern Vertrautheit mit dem Herzsymbol nicht in beliebiger Häufung vom «Mutterherzen» reden, ohne dieses wundervolle Wort zu entleeren und sich selber den berechtigten Vorwurf der Affektiertheit zuzuziehen. Ob es für den rechten religiösen Gebrauch nicht vielleicht eine gute Handregel wäre, vom Herzen Jesu nicht allzu viel öfter zu reden, als man ohne irgend eine störende Häufung auch vom Herzen der Mutter oder etwa von der Mutter mit ihrem guten Herzen könnte? Auf gar jeden Fall müßte ein häufiger Gebrauch des bildhaften Ausdruckes Herz im Übertragenen Sinn aus den Umständen entsprechend gerechtfertigt und vor schädlicher Verflachung dadurch geschützt werden, daß man immer wieder in ansprechender Weise den tiefen vollen Sinn des Bildes ins Bewußtsein zu rufen und seelisch nahe zu bringen sucht.

Der Chinamissionar wird sich von Herzen darüber freuen, daß ihm die chinesische Sprache von sich aus so entgegenkommt, um etwas vom Schönsten und Tiefsten in unserer Religion, die Liebe unseres Herrn und

seinen unvergleichlichen inneren Reichtum in so leichtverständlicher, volkstümlicher Form zu verkünden. Wer würde da nicht eifrig zugreifen, und die günstigen sprachlichen Gegebenheiten in echt missionarischer Anpassung ausnützen? Dabei bleibt sich aber der Missionar immer des Unterschiedes zwischen dem schönen Bild und dem noch viel herrlicheren Inhalt klar bewußt. Das Bild kann man nicht beliebig häufen, ohne seine Wirkung zu beeinträchtigen; von der Sache selbst aber kann man nie genug reden, sie ist ja der Kern unserer Botschaft, eben der «unergründliche Reichtum Christi» (Eph. 3, 8), den schon der Völkerapostel als den Hauptgegenstand seiner missionarischen Verkündigung ausdrücklich genannt hat.



Ordens- und Missionsberuf im Missionsorden

Von P. Gonsalvus *Walter*, O.F.M.Cap.

Ein Missionsorden ist ein Orden, zu dessen Zweck die Mission gehört, weshalb die Mitglieder kraft der Ordensprofeß im Gehorsam in die Mission geschickt werden können[1]. Um klar zu sehen, wie im Missionsorden der Missionsberuf mit dem Ordensberuf zusammenhängt, darf man vielleicht den Missionsberuf in Grundberuf und Vollberuf unterscheiden.

Zum Missionsgrundberuf des Ordensmannes mögen wohl folgende Stücke gehören: 1. Durch göttliche Berufung und Gnade ist der Ordensmann bereit, dem Obern in allem, den Heroismus der Missionssendung nicht ausgenommen, Gehorsam zu leisten. 2. Der Ordensmann hat die göttliche Berufung und Gnade sowie den Auftrag des Obern, am heimatlichen Missionswesen in der dem Orden und ihm selbst entsprechenden Weise tatsächlich mitzuarbeiten. 3. Der Ordensmann hat von Natur aus, durch Gnade und eigenes Bemühen die erforderten Eigenschaften, um die genannten zwei Aufgaben des Missionsgrundberufes erfüllen zu können.

Kraft der Profeß ist der Ordensmann in der Weise der Untergebene des Obern, daß dieser innerhalb des Ordenszweckes über die Person des Untergebenen verfügen kann. Dem Befehlsrecht des Obern entspricht aufseiten des Untergebenen die Bereitschaft zu gehorchen. Mithin muß im Missionsorden, zu dessen Zweck das Missionsapostolat gehört, der Untergebene bereit sein, auch das Missionsapostolat auf sich zu nehmen, falls ihn der Obere dafür bestimmt.

Die Missionsorden sind aber nicht in gleicher Weise auf die Mission als ihren Zweck hingeordnet. Wenn ein Orden über den anderen Zielen, die er verfolgt, die Mission in seinen Gesetzen, Grundsätzen und Lehren als eine für ihn vorhandene praktische Aufgabe kaum geltend zu machen braucht und auch nicht nennenswert geltend macht, müssen seine Mitglieder offenbar nur das Mindestmaß an Missionsbereitschaft haben. Falls hier die Ordensperson den Willen hat, dem Obern innerhalb des Ordenszweckes in allem zu gehorchen, und dabei die Übernahme der Missionssendung weder positiv einschließt noch positiv ausschließt, muß man sagen, daß sie die Grundeinstellung zum Ordensberuf, nämlich dem Obern in allem zu gehorchen, immer noch hat. Aber dieser Grad der Missionsbereitschaft ist offenbar das Mindestmaß, unter das sie nicht herabsinken kann, wenn sie nicht ganz erlöschen soll. Manche Orden, wie z.B. der Orden des hl. Franziskus, stellen die Mission der Schätzung nach an die Spitze aller apostolischen Ordensziele, andere legen ein eigenes Missionsgelübde ab, andere wollen ihre Kräfte auch praktisch vorwiegend im Missionsapostolat einsetzen, andere haben die Mission geradezu als einzigen apostolischen Zweck. Alle diese Orden sind also ausdrücklich und positiv, und zwar in verschiedenem Grad, auf die Mission eingestellt. Entsprechend dem Grade der Missionseinstellung des Ordens muß nun offenbar auch der einzelne Ordensmann mehr oder weniger ausdrücklich und positiv zur Übernahme der Sendung bereit sein. Fehlt ihm

---

[1] Im Lauf der Jahre hat sich bei mir die Ansicht festgesetzt, daß alle Orden und Kongregationen, männliche und weibliche, tätige und beschauliche, einen aktuell oder virtuell universalen apostolischen Zweck haben, also Missionsorden sind. Solange aber diese Ansicht nicht gesichert ist, wird es gut sein, noch eigens von Missionsorden zu sprechen.

schon das Minimum der Bereitschaft, so kündigt er inbezug auf Mission den Gehorsam ganz. Fehlt ihm zwar nicht das Minimum, aber doch der seinem Orden entsprechende Grad ausdrücklicher und positiver Bereitschaft, so geht ihm in einem wesentlichen Stück, gelinde gesagt, der Geist seines Ordens ab. Mithin kann ein Novize, dem verschuldet oder unverschuldet die seinem Orden entsprechende Bereitschaft zur Übernahme der Missionssendung fehlt, nicht Profeß ablegen. Ein Professe, der die für ihn geforderte Bereitschaft verloren hat, ist in einem wesentlichen Stück von seinem Ordensberuf apostasiert. Man muß ihn bessern oder wenigstens durch Abkapselung soweit unschädlich machen, daß er für den Missionsgeist seiner Mitbrüder, namentlich der Jugend, keine große Gefahr bildet. Gelingt dieses nicht, so muß man ihn aus dem Orden entlassen.

Es ist zu beachten, daß die Bereitschaft zur Übernahme der Missionssendung soviel bedeutet, als zu einem heroischen Leben bereit sein, denn das Missionsleben ist alles in allem heroisch, und zwar nicht bloß für das ausländische, sondern auch für das einheimische Personal [2]. Novizen und Professen eines Missionsordens sind also schon allein durch ihren Missionsgrundberuf mehr oder weniger darauf hingeordnet, sich in ihrem ganzen Ordensleben auf Heroismus einzustellen.

Zum Missionsgrundberuf gehört neben der Bereitschaft zum Dienst in der Mission selbst die tatsächliche Mitarbeit im heimatlichen Missionswesen durch Gebet, Wissenschaft, Propaganda, Weckung und Pflege der Missionsberufe, Heranbildung der Missionare, heimatliche Leitung des Missionswerkes draußen, materielle Unterstützung usw. Wenn nämlich die Mitarbeit am heimatlichen Missionswerk alle Christen angeht, geht sie in besonderer Weise die Missionsorden und ihre einzelnen Mitglieder an, denn diese sind

---

2 Das Leben, Arbeiten und Leiden des apostolischen Berufes in der Heimat kann an Heroismus dem Missionsleben gleichstehen oder es übertreffen, aber der Heroismus wird hier nicht wie in der Mission grundsätzlich und von jedem verlangt, außer der Orden sei wegen der außerordentlichen Strenge seiner Observanz schon an sich heroisch. In der Überzeugung, daß das Missionsleben, auch wenn der Martertod nicht in Frage kommt, ein heroisches Leben ist, bin ich während meines langen Aufenthaltes in China noch bestärkt worden. Die für den Kapuzinerorden offizielle Regelauslegung des P. Albertus a Bulsano denkt jedoch anders, wie sich aus den Darlegungen über die Sendung Widerstrebender ergibt. Zur Zeit des hl. Franziskus, meint der Autor, hätten die Missionen ohne Martyrium kaum besorgt werden können, und «einen solchen heroischen Akt» solle man der göttlichen Inspiration überlassen. Jetzt aber seien fast alle dem Orden anvertrauten Missionen friedlich, weshalb jetzt die Missionssendung «im ordentlichen Objekt des Gehorsams» enthalten sei, doch solle man praktisch davon abstehen, Widerstrebende in solche Missionen zu schicken, wo ihnen wegen des Klimas oder aus anderen Gründen große Gefahr für Seele und Leib drohe (P. Albertus a Bulsano O.F.M.Cap, Expositio Regulae FF. Miniorum. Romae 1932, n. 534). — Wenn die Mission zum Zweck des Ordens gehört, ist sie, obwohl sie ein heroisches Werk ist, doch Gegenstand des ordentlichen Gehorsams und alle Untergebenen müssen bereit sein, den Gehorsamsauftrag der Sendung zu übernehmen. Sollte aber einem Untergebenen die Bereitschaft tatsächlich fehlen, so wäre er für das Missionswerk mit seinem Heroismus schon allein durch diesen Mangel gänzlich untauglich und der Obere dürfte ihm gegenüber von seinem Sendungsrecht keinen Gebrauch machen (vgl. meine Kontroverse über Gehorsam und Freiwilligkeit der franziskanischen Missionssendung in ZMR 38, 1954, 66-76). Man sollte sich nicht dem Fehler nähern, den Missionsberuf leichter erscheinen zu lassen, als er in Wirklichkeit ist (vgl. außer dem eben angeführten P. Albertus auch P. André Rétif, Einführung in die päpstliche Lehre über die Mission, nach einer privaten Übersetzung in den Collectanea über das Werk der Glaubensverbreitung, Aachen, April 1954, S. 4389).

durch den Zweck ihres Ordens mehr als alle anderen auf das Missionswerk hingeordnet [3]. Wieviel und welche Art heimatlicher Missionsarbeit die Orden und ihre einzelnen Mitglieder zu leisten haben, richtet sich nach der schon oben dargelegten loseren oder engeren Verknüpfung der einzelnen Orden mit ihrem missionarischen Ordenszweck. Dabei kann es aber vorkommen, daß ein Orden grundsätzlich und praktisch mehr mit dem heimatlichen als mit dem auswärtigen Missionswerk verknüpft ist, somit viel heimatliche Arbeit zu leisten hat, während er draußen im Missionsland grundsätzlich wenig gebunden und praktisch gar nichts zu tun hat. Es kommt auch darauf an, ob und wie der Orden und der Ordensmann von der zuständigen Kirchen- und Ordensobrigkeit eingesetzt wird, und welche Fähigkeiten er ins Spiel zu bringen hat. Die Leistung, zu der der einzelne Ordensmann im heimatlichen Missionswesen berufen ist, läßt sich also nicht angeben. Sicher ist aber, daß jeder dazu berufen ist, irgend etwas, und zwar das seiner Lage Entsprechende, zu leisten, und daß die von ihm verlangte Leistung für das Missionswerk von bemerkenswerter Bedeutung ist, denn in der Heilsökonomie sind besondere Berufe von großer Tragweite. Die Missionsorden und ihre Mitglieder müssen also ihren Beruf, am heimatlichen Missionswesen in besonderem Maße mitzuarbeiten, sehr ernst nehmen. Je ausdrücklicher und positiver der Orden auf sein missionsapostolisches Ziel hingeordnet ist, um so ausdrücklicher und positiver muß er sich am heimatlichen Missionswerk beteiligen. Wer den ihm zukommenden Anteil nicht oder nur sehr mangelhaft leistet, versagt in bedeutendem Maße im Ordensberuf.

Um, wie der Grundberuf verlangt, für die Missionssendung bereit zu sein und am heimatlichen Missionswesen mitwirken zu können, muß der Ordensmann die dafür nötige Ausrüstung erwerben, bewahren und entwickeln. Er muß tauglich sein. Die Tauglichkeit ist so notwendig wie der Beruf selbst, weshalb man sie auch gleich als eines der Elemente des Berufes selbst bezeichnen kann.

Zunächst muß der Ordensmann die Aufgaben, die ihm der missionarische Grundberuf stellt, im einzelnen kennen lernen und sich ihrer Bedeutung bewußt sein. Er muß ferner die moralische Kraft und den seelischen Schwung besitzen, um für den Heroismus des Missionslebens bereit zu sein und die opferreichen, an sich auch etwas fernliegenden Aufgaben des heimatlichen Missionswesens zu erfüllen. Auch braucht er dazu die nötige körperliche und geistige Eignung, Ausbildung und Ausrüstung. Wer in den Anforderungen der Tauglichkeit für den Missionsgrundberuf endgültig versagt, gehört nicht in einen Missionsorden. Ist er Novize, so darf er keine Profeß ablegen; ist er Professe, so muß er sich bessern.

Der Missionsgrundberuf: Bereitschaft zur Übernahme der Missionssendung, Mitarbeit am heimatlichen Missionswerk und Tauglichkeit für beides, gehört im Missionsorden als wesentliches Stück zum Ordensberuf. Wer den Missionsgrundberuf nicht besitzt, besitzt den Ordensberuf nicht.

Wie zum Missionsgrundberuf, so gehören auch zum Missionsvollberuf drei Stücke: 1. Der unter Antrieb göttlicher Berufung und Gnade ausgereifte

---

[3] Damit wird der besondere Beruf, wodurch Bischof und Pfarrklerus auf das heimatliche Missionswesen hingeordnet sind, nicht geleugnet, auch nicht in Abrede gestellt, daß im heimatlichen Missionswesen, soweit es sich nicht innerhalb der Orden oder der geltenden Exemption abspielt, die rechtliche Führung dem Bischof und Pfarrklerus zukommt, auch nicht die müßige Frage aufgeworfen, ob dem Welt- oder dem Ordensklerus der wichtigste Anteil im heimatlichen Missionswesen zukomme.

Entschluß, den Heroismus des Missionslebens wirklich auf sich zu nehmen und als Missionar zu leben. 2. Das dauernde Leben und Arbeiten in der Mission selbst, dem man sich kraft göttlicher Berufung und Gnade, sowie auf Grund der Sendung durch den Obern wirklich widmet. 3. Die Tauglichkeit zum wirklichen Missionsleben.

Während den Missionsgrundberuf jedes Mitglied des Missionsordens haben muß, kann der Missionsvollberuf, also der Beruf, wirklich Missionar zu sein, fehlen. Allerdings werden in den Missionen selbst alle Ordensleute nur mit dem Missionsvollberuf das Ordensleben übernehmen und führen können, denn sie stehen ja durch ihr Leben und Arbeiten im wirklichen Missionsdienst. Ferner sind jene Orden, deren apostolischer Zweck ausschließlich die Mission ist, darauf hingeordnet, alle ihre Mitglieder in die Mission zu schicken. Allein eine ganze Anzahl ihrer Mitglieder muß doch in der Heimat bleiben, und der Dienst, den sie zu leisten haben, ist für den Orden und seine Missionen unmittelbar lebenswichtig, also durchaus keine zufällige, nicht im Ordenszwecke liegende Ausnahmearbeit. Mithin ist selbst in diesen Missionsorden nicht durchgängig bei allen Mitgliedern missionarischer Vollberuf verlangt [4]. Vollends jene Orden, die außer der Mission noch andere apostolische Ziele haben, oder deren Apostolat sogar aktuell universal ist, sind geradezu verfassungsmäßig gebunden, im Heimatapostolat soviel Kräfte zu verwenden, als die vom Orden seiner grundsätzlichen Einstellung gemäß übernommene Aufgabe verlangt. So kann es, wie z. B. beim Orden des hl. Franziskus, geschehen, daß ein Orden den weitaus größeren Teil seiner Mitglieder in der Heimat zu verwenden hat [5]. Man wird also sagen können, daß es, ausgenommen in der Mission selbst, keinen Missionsorden gibt, bei dem alle Mitglieder den Missionsvollberuf haben, um wirklich Missionare zu werden.

In dem Maße, als ein Missionsorden Mitglieder ohne Vollberuf haben kann, brauchen seine Mitglieder für den Vollberuf, also als wirkliche Missionare, auch nicht tauglich zu sein. Die Missionsorden können also Kandidaten aufnehmen, die als Missionare von vornherein gar nicht in Frage kommen [6]. Kein Ordensmann jedoch, der für das Missionsleben tauglich ist und als Missionar noch in Frage kommen kann, darf seine Tauglichkeit absichtlich

---

[4] Selbst in einem solchen Orden kann es also vorkommen, daß die Obern einen Ordensmann in der Heimat, z. B. als Lehrer für die Ordensjugend, verwenden, obwohl er gern in die Mission ginge und auch dafür tauglich ist. Wenn er sich aus diesem Grund über seine Obern beklagt, muß man, bevor man den Orden verurteilt, feststellen, daß er sich im Ernst und mit Recht beklagt. Mit Recht würde er sich beklagen, wenn bewiesen wäre, daß der Obere ihn gegen den Willen Gottes zurückhielte. Falls etwa dem Kandidaten beim Eintritt in den Orden versprochen wird, er würde später selbstverständlich in die Mission geschickt, muß der Kandidat wissen, daß die Einlösung dieses Versprechens ebenso selbstverständlich von den Umständen abhängen wird. Auch in anderen Fällen, wo sich Ordensleute, Ex-Ordensleute und Ex-Kandidaten etwa beklagen, daß in ihrem Orden die Kleidermode, Hygiene, Psychologie, Aszese, Betrachtung, Liturgie usw. noch unter- oder schon übermodern sei, muß man zuerst kühl abwägen, wieviel die Person des Klagenden und der Gegenstand der Klage Gewicht hat, ehe man über einen Orden urteilt. Jedenfalls verrät es, meine ich, zuviel Temperament, wenn in einer Zeitschrift für den Klerus ein Katechet auf Klagen der angeführten Art hin erklärt, er wüßte seinen Missionskandidaten in der Wahl des Ordens nicht zu raten, weil er keinen Missionsorden ohne Vorbehalt empfehlen könne.

[5] Der Wille Gottes kann sich aber ändern oder besser erkannt werden, sodaß man das Zahlenverhältnis zugunsten der Mission verschieben muß.

[6] Aber auch diese für das Missionsleben ganz Untauglichen müssen den missionarischen Grundberuf haben, denn wenigstens für ihn sind sie tauglich. Wenn der

und eigenmächtig, ohne Einverständnis des Obern, zerstören oder zugrunde gehen lassen, denn er behindert damit den Obern im Gebrauch seines Sendungsrechtes.

Der Vollberuf ist offenbar nichts anderes als die Weiterentwicklung und Vollendung des Grundberufes. Die im Grundberuf vorhandene Bereitschaft zur Übernahme der Missionssendung ist im Vollberuf zur wirklichen Übernahme fortgeschritten, das Hilfswerk in der Heimat ist vom Apostolat in der Mission selbst abgelöst, die Tauglichkeit für den Grundberuf ist zur Tauglichkeit für den Vollberuf aufgewertet. Der Grundberuf schreitet zum Vollberuf weiter durch das Walten der göttlichen Gnade und Vorsehung, durch Erziehung, Ausbildung und Leitung seitens des Ordens und durch die demütige und treue Mitwirkung des Ordensmannes selbst. Beide, Orden und Ordensmitglied, müssen ihre Aufgabe in dem Maße wichtig nehmen, als der Orden grundsätzlich und tatsächlich auf das Missionsapostolat hingeordnet ist.

Man muß nun nicht meinen, daß deswegen, weil sich der Vollberuf gewöhnlich aus dem Grundberuf entwickelt, zwischen Grundberuf und Vollberuf kein wesentlicher Unterschied sei. Es waltet derselbe außerordentlich große Unterschied wie zwischen Heimat und Mission, Heimatapostolat und Missionsleben, Missionar und Nicht-Missionar. Der Missionsvollberuf ist also ein eigener, zum Missionsgrundberuf hinzukommender Beruf. Wer ihn hat, kann in die Mission gehen. Wer ihn nicht hat, muß zu Hause bleiben.

Im Missionsorden ist auch der Missionsvollberuf ein Stück Ordensberuf, denn er ist der volle Beruf für den vollen missionsapostolischen Zweck des Ordens. Der Vollberuf kommt sowenig wie der Grundberuf zum Ordensberuf hinzu, sondern ist eine Funktion des Ordensberufes selbst. Der Ordensmann ist auch in seiner Eigenschaft als Missionar Ordensmann[7]. Während aber der Missionsgrundberuf nicht fehlen kann, ohne daß der Ordensberuf zerstört wird, kann der Ordensberuf ohne den Missionsvollberuf existieren. Auch jene Kapuziner, die ohne ihre Schuld nicht oder nicht mehr Missionare sind, sind echte Kapuziner, aber immerhin ist ihr Ordensberuf nach der Seite des Apostolates unvollendet. Auch dem hl. Franziskus war der Missionsvollberuf nur mangelhaft beschieden. Sein Ordensberuf als Minderer Bruder blieb nach der Seite des Apostolates unvollendet. Dagegen gelangte er nach der anderen Seite seines Ordensberufes, nach der Seite der Vollkommenheit, zur Vollendung. Er wurde ein Heiliger. Allseitig wird im Missionsorden

---

Orden ausdrücklich und positiv auf das Missionsapostolat ausgerichtet ist, verlangt außerdem der Geist des Ordens, daß die Untauglichen und alle in der Heimat Zurückbleibenden den Ausschluß von dem erhabenen Ordensziel des Missionsapostolates zwar gottergeben, aber nur mit lebhaftem Bedauern hinnehmen.

7 Daher ist der Ordensmann auch als Missionar Untertan seines Ordensobern. In kirchlichen Dokumenten, z.B. in der Instructio der S. Congr. de Prop. Fide vom 8. Dez. 1929, findet sich der Ausdruck: «Die Missionare unterstehen als Missionare dem kirchlichen Obern, als Ordensleute dem Ordensobern». Der Ausdruck will richtig verstanden sein, nämlich: «Die Missionare unterstehen als Missionare dem kirchlichen Obern, als Ordensleute, natürlich auch in ihrer Eigenschaft als Missionare, dem Ordensobern». Die Unterscheidung zwischen Missionar und Ordensmann suggeriert den Irrtum, der Missionar vollbringe seine apostolische Arbeit nicht als Ordensmann, stehe darin außerhalb der Ordensobservanz, sei darin vom Ordensobern unabhängig und brauche im Vollkommenheitsstreben sich als Missionar nicht nach Norm und Geist des Ordens zu richten. Diese berechtigte, naheliegende, handliche und ständig gebrauchte Unterscheidung ist also durchaus nicht harmlos.

der Ordensberuf vollendet, wenn der Ordensmann zugleich Missionar und Heiliger ist. Darum durfte der hl. Franziskus, als er die Nachricht vom Martertod seiner fünf marokkanischen Missionare erhielt, beglückt ausrufen: «Nun kann ich in Wahrheit sagen, daß ich fünf (Mindere) Brüder habe» [8].

Miscellanea

Die Missionspresse der Weißen Väter im Dienste Nordafrikas. - An erster Stelle müssen hier zwei Monatsschriften allgemeinen kulturellen und soziologischen Charakters erwähnt werden: die «IBLA» und die «ESNA». Die «IBLA», die Vierteljahresschrift des «Institut des Belles Lettres Arabes», Tunis, 12, Rue Jamaâ El Haoua, wurde im Jahre 1938 gegründet. Sie wird in französisch-arabischer Sprache herausgegeben. In letzter Zeit hat sie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt angesichts der gespannten Lage Tunesiens. Die «ESNA» ist eine Monatsausgabe «Nordafrikanischer Sozialer Studien». Sie erscheint in Paris (6 rue Barye, Paris-17e) durch eine Arbeitsgemeinschaft Weißer Väter, die sich der gewaltigen Masse nordafrikanischer Arbeiter in Frankreich annehmen. Die Sprache ist französisch. Die Zeitschrift richtet sich vor allem an jene Kreise, die sich mit diesem neuen Problem der Nordafrikaner befassen. Ähnlichen wissenschaftlichen Charakter besitzt die für die Missionare herausgegebene «Fichier de documentation berbère». Es ist eine spezialisierte Zeitschrift für das Studium des Milieu der Kabylen. Sie erscheint unregelmäßig und wird in französischer und der Berber-Sprache der Kabylen verfaßt. — Zu diesen drei wichtigsten Publikationen kommen noch einige andere kleineren Ausmaßes: das vierteljährliche Organ der ehemaligen (Kabylen-) Schüler des Kollegiums der Weißen Väter in Ait-Larba (Algérien) «Anciens élèves». Gegründet im Jahre 1946, erscheint es in französischer und kabylischer Sprache. Sodann «La Ruche», ein Organ für die Fortbildung der Frauen, die die Schulen der Weißen Schwestern besucht haben, ebenfalls in französisch-kabylischer Sprache. Es erscheint alle zwei Monate. Im Rahmen dieses kulturellen Beitrages der Weißen Väter in Nordafrika darf auch noch die vor Jahresfrist erfolgte Ausgabe des ersten Teiles eines Sprachwerkes: «Le Verbe Kabyle», von P. Dallet, WV., erwähnt werden. P. W. Hengartner W.V., Fribourg

*

Zugunsten der *Teilnahme beschaulicher Orden am Missionswerk* der Kirche hielt der Generalabt der Zisterzienser der strengen Observanz (Trappisten), Dom Gabriel *Sortais*, am 14. Oktober 1953 an der Gregoriana in Rom einen zündenden Vortrag, der nun in der Zeitschrift «Contemplation et Apostolat» (Abbaye de Saint-André-lez-Bruges) im Augustheft 1954 veröffentlicht ist (Fonction des Ordres Contemplatifs en Pays de Missions, 16 pp.). Er weist mit scharfen Gründen die Bedeutung, ja Notwendigkeit der Klöster beschaulicher Richtung in den Missionen nach, zeigt ihren großen Wert für die Heidenbekehrung und die jungen Christengemeinden und entkräftet alle irgendwie entgegenstehenden oder vorgebrachten Einwände. Wenn sich auch die Zahl der beschaulichen Orden in den Missionsländern seit dem Aufruf Pius XI. in «Rerum Ecclesiae» bedeutend vermehrt hat (von 1928—1950 wurden 90 solcher Klöster gegründet), so stehen doch noch manche Kreise solchen Gründungen skeptisch gegenüber. Doch ist zu hoffen, daß die Darlegungen des Trappisten-Abtes vielen die Zurückhaltung nehmen und einen neuen Zuzug beschaulicher Orden in die Missionsländer zur Folge haben werden. Beckmann

[8] Annal. Franč. III. p. 593.

Les Crypto-chretiens du Japon au XXe siecle[1]

Par Jos. *Van Hecken* CICM

Un spectacle unique dans l'histoire du monde est sans contredit la vie religieuse de 30 000 chrétiens Japonais, descendants des catholiques du XVIe et XVIIe siècles, qui, malgré une liberté de conscience complète, continuent, dans quelques îles de Kyûshu, une des quatre grandes îles du Japon, à pratiquer clandestinement leur religion «chrétienne», comme si la persécution, déclanchée par Ieyasu, le 27 janvier 1614, persistait toujours.

Nonobstant l'extinction de leurs prêtres par l'exil ou le martyre au XVIIe siècle, les descendants des convertis de Saint Fr.-Xavier et de ses compagnons, ont persévéré dans la foi au vrai Dieu et dans la pratique d'une vie religieuse plus ou moins chrétienne. Ils ont conservé une tendre dévotion à Notre-Seigneur et à la Sainte Vierge, gardé le Sacrement du Baptême et continué à célébrer, en guise de messe, une sorte d'agape, rappelant celles du temps des Apôtres et des Catacombes. Le cadre de cette société religieuse est constitué par une hiérarchie laïque, gardienne jalouse du trésor qu'est pour eux cette religion, léguée par leurs ancêtres, qui y sont restés fidèles jusqu'au martyre. Les Crypto-chrétiens récitent actuellement encore des prières, «orashiyo», apprises des missionnaires portugais ou espagnols, soit en Japonais, soit en Latin. Des calandriers chrétiens, transmis depuis plus de trois siècles et calculés chaque année, pour fixer les grands jours de fête, règlent leurs assemblées religieuses clandestines. La coutume du Japon des réunions de familles, durant le premier mois de l'année, leur fournit des occasions multiples de camoufler l'assistance à la prière commune, dans laquelle ils ont puisé sans-doute, la force surnaturelle, nécessaire à la conservation de leur religion, au risque de la peine capitale.

Après l'arrivée de nouvaux missionnaires au Japon au XIXe siècle, plusieurs milliers de Crypto-chrétiens sont devenus ouvertement, depuis 1865, des fidèles de l'Eglise Catholique. Mais 30 000 environ persistent dans leur refuse de se joindre à l'Eglise rétablie dans le Japons. Les découverte des croyances et des pratiques religieuses de ces Crypto-chrétiens, est l'œuvre d'un laïc, Mr. Miki-Paul P. Tagita, originaire de Naraken, et actuellement professeur à l'Université catholique Nanzan de Nagoya. Ce n'est qu'après avoir surmonté des difficultés nombreuses par une étude de 25 ans, que le professeur Tagita est parvenu à comprendre parfaitement le dialecte particulier de ces Crypto-chrétiens. Sa chaude sympathie envers ces descendants de «martyrs inconnus» a constamment nourri son zèle à étudier sur place, avec une prudence, intelligence et persévérence consommées, leurs croyances et leurs pratiques religieuses, dissimulées avec soin aux regards indiscrets du dehors. Grâce aux relations amicales, qu'il a nouées avec eux, il a réussi à collectionner une documentation unique et pour ainsi dire complète sur ce sujet. C'est cette documentation, qu'il offre au public dans un livre[2],

---

1 L'Apostolat de la Prière du Japon, attirant l'attention du monde chrétien sur le sort de ces Crypto-chrétiens, dignes de grande pitié, a proposé comme intention des prières du mois de janvier 1955, d'obtenir la grâce de leur rentrée dans le Bercail catholique.

2 Kôya Tagita- Showa jidai Sempuku Kirishitan (Les Crypto-chrétiens sous le règne de Showa [1926...]). Tôkyô, 31 octobre 1954, 494 pages in 8°. — Les Crypto-chrétiens étudiés dans le livre présent sont en partie les mêmes que ceux dont parle R. M. J. Shibutani, dans son article The Schismatics of Nagasaki (The Miss. Bulletin, III, 1949, 54-58). Mgr. Urakawa dans son livre «Kirishitan no

que je voudrais présenter aux lecteurs de la Nouvelle Revue de science missionnaire.

Dans les premiers chapitres l'auteur raconte comment il a découvert les Crypto-chrétiens, qui habitent les groupes de petites îles, couronnées de sapins, à l'ouest de Kyûshû. Le récit captivant de ses voyages, lui offre l'occasion de présenter au lecteur les livres secrets de prières ou de doctrine, les images ou les calendries, qu'il s'est procuré dans les îles Gotô, Ikisuki et les environs de Kurosaki. Ensuite, il expose la situation des communautés de ces 3 groupes: l'organisation des ministres de la religion, l'importance du Baptême, les reliques des martyrs, le culte de la Sainte Vierge, les jours fériés, les prières et les pratiques de pénitence. Un chapitre spécial est dédié à l'étude du grand livre secret de doctrine chrétienne des Crypto-chrétiens, «De l'origine du ciel et de la terre», qui est comme un résumé de la doctrine chrétienne [3]. Le Calandrier, qui joue un rôle très important dans les pratiques religieuses fournit matière à un chapitre aussi documenté qu'intéressant. Leur livre de prières ou «orashiyo», est étudié avec soin, montrant les transformations subies et reconstituant, si possible, les mots latins déformés. On y retrouve le Confiteor, les litanies de la Sainte Vierge, l'Ave Maria, le Salve Regina etc. L'auteur ne cite pas moins de 97 entêtes d'oraisons. Les images, les rosaires, les disciplines et autres objets religieux, conservés par les Crypto-chrétiens sont très nombreux et toujours en usage, mais gardés en secret, par peur d'être découverts. Ayant été forcés de s'associer aux Bouddhistes et aux Shintoïstes, leur religion a subi, au moins extérieurement une certaine influence de ces deux religions. Pour finir l'auteur étudie les causes pour lesquelles ces Crypto-chrétiens refusent de rentrer dans le sein de l'Eglise catholique. La principale cause semble être leur forte organisation hiérarchique. L'auteur a illustré sa documentation par 139 photographies inédites, qui transportent notre imagination au milieu des Crypto-chrétiens et leurs îles charmantes.

Personne ne nous taxera d'exagération, quand nous affirmons que le livre du professeur Tagita est une œuvre de mérite exceptionnel. Le succès du livre d'ailleurs, dont la première édition a été écoulée en deux mois, ne fait que confirmer cet éloge. Mais l'édition japonaise n'est utile qu'à un nombre restreint de lecteurs. Dans la seconde édition l'auteur ajoutera un résumé en anglais à chaque chapitre. Au mois d'août de l'an dernier, un spécialiste en histoire du Japon, Dr. Luis Doll, professeur au Bay City Junior College, Bay City Mich. E.U.A. et tout récemment son Excellence Mgr Raymond A. Lane, D.D. supérieur général des MM (Maryknoll N.Y.), ont suggéré à l'auteur d'écrire en anglais et de publier dans une revue d'Amérique un récit de ses découvertes et un exposé général des résultats de ses études.

Cette œuvre qu'il a commencé en qualité de savant, l'auteur désire la parfaire en apôtre, en étudiant les moyens de faire rentrer au vrai Bercail, ses amis, les Crypto-chrétiens, qui s'arrêtent malheureusement devant la porte ouverte.

Fukkatsu» (Renaissance des Kirishitans) les nomme également «schismatiques», mais le Dr. Anesaki dans son livre «Kirishitan Hakugai no Shûmatsu» (Fin de la persécution des Kirishitans) les désigne par le nom «Crypto-chrétien» . C'est le terme qu'adopte le Professeur Tagita, lui semblant le plus propre.

[3] Un des textes de ce livre, recueilli par Mr. Tagita, a été publié en japonais et traduit en allemand par Dr. Alfred Bohner de Frankenthal, dans «Monumenta Nipponica» I, 465-514, «Tenchi Hajimari no Koto» «Wie Himmel und Erde entstanden». Cf. Tagita o. c. p. 2 et 78.

L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire et La Théologie Musulmane

P. Giulio *Basetti-Sani*, O.F.M.

Dans l'intérêt actuel que de toute part soulève la renaissance du monde arabe et du monde musulman, on ne doit pas s'étonner de voir un groupe de jeunes orientalistes dominicains, qui depuis quelques années s'adonnent à l'étude directe de la pensée théologique musulmane, publier aujourd'hui un premier volume de «Mélanges».

Depuis plusieurs années déjà, les Pères Dominicains qui par tradition cherchèrent dès le début un contact plus direct avec les musulmans sur le terrain de l'étude, ont au Caire, dans le quartier de l'Abbassia, pour ainsi dire à l'ombre de la fameuse Université de Théologie Musulmane Al Azhar, un Institut d'Etudes Orientales (Institut Dominicains d'Etudes Orientales - I.D.E.O.). Leur singulière spécialisation dans la théologie et dans la littérature spirituelle musulmanes, arabes et perses, mérite d'être connue et constitue une preuve de la sympathie que, même dans ce domaine, porte l'Eglise Catholique à tout ce qui peut contribuer au rapprochement des esprits. Orientalistes et Théologiens, les PP. Dominicains du Caire s intéressent à l'histoire des idées et des doctrine du monde arabe, dans le passé comme dans le présent.

Ceux qui étaient au courant du travail silencieux de ce groupe d',Islamisants' et qui connaissaient déja leur activité scientifique et leurs publications, ne seront pas surpris de la parution du premier numero des «Mélanges». En vérité, le nom du P. Anawati, de nationalité égyptienne, directeur de l'Institut n'est désormais plus inconnu des orientalistes. Le volume qu'il a publié en collaboration avec L. Gardet il y a quelques années: «Introduction à la Théologie musulmane - Essai de Théologie comparée» (Paris 1948), ses études sur l'activité littéraire et doctrinale d'Avicenne, sa participation active à divers Congrès Orientalistes au cours desquels il a toujour présenté d'importantes communications (Istamboul - 1951; Bagdad - 1952; Téhéran - 1954); sa nomination de membre du Secrétariat culturel de la Ligue Arabe, sont des faits qui révèlent sa compétence et justifier l'estime que le P. Anawati est en droit de trouver dans les milieux orientalistes, perticulièrement auprès des spécialistes de philosophie et de théologie musulmanes.

Les autres Pères Dominicains, de nationalité française, son également bien préparés en ce qui concerne l'Islamologie et la Théologie: tous ont fréquenté l'Ecole des Langues Orientales de Paris; du Collège de France et de l'Ecole des Hautes Etudes. Membres de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, ils ont déjà publiés des études dans le «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie du Caire».

Ce premier numero édité par la maison «Dar al-Maaref» du Caire, présente un intèrêt particulier et mérite d'être connu non seulement des spécialistes, qui certainement sauront (apprécier) la valeur des travaux, mais aussi de tous ceux qui accordent une vive attention à la renaissance de la pensée religieuse musulmane et qui désirent se faire une idée des divers aspects d'un problème missionnaire de plus en plus urgent: une connaissance plus profonde de l'âme de l'Islam.

Un «Liminaire» présente et les auteurs et le but de la pubblication. Le P. Serge de Laugier de Beaurecueil O.P., qui depuis quelques années s'est consacré à l'édition des textes arabes des mystiques musulmans perses, en particulier les «Itinéraires vers le Seigneur des mondes» de Abdallah Ansari, mystique du V siècle de l'égire (XI° de l'ère chrétienne) et de ses commentateurs Mahmud Firkâwi et Aud al Mo' ati Iskandari, étudie ici «Les références bibliques de l'itinéraire spirituel chez Abdallah Ansari». Après avoir présenté l'inventaire des diverses citations bibliques, concernant Abraham, les Patriarches, Moïse etc., qui se trouvent dans l'œuvre d'Ansari, il en discute la valeur et la place que les figures bibliques étudiées dans la présentation coranique du mystique musulman, ont dans les étapes de son itinéraire

spirituel. Ansari a analysé, avec un sens profond de la psychologie l'expérience religieuse singulière d'Abraham (on connaît la place qu'occupe Abraham dans le Coran) et d'une façon spéciale celle de Moïse, pour élaborer sa propre voie d'ascension vers Dieu. Cette pénétrante analyse décrite par Ansari apparaît vraiment conforme aux données bibliques et confère à l'expérience décrite «une saveur de réalité vécue, qui manque un peu aux dernières demeures de l'itinéraire spirituel. Le Livre des Etapes nous indique en quel sens se développe cette mystique qui peut être qualifiée de paléo-testamentaire: elle est dans la voie d'un dépouillement intérieur toujours plus total (tajrîd), condition d'une prédominance progressive de Dieu sur l'âme, dont il a l'entière initiative (maqâm al-morâd). C'est vers une telle conception de la vie spirituelle, dont l'authenticité n'échappera pas à un chrétien, que s'oriente Ansari au fur et à mesure que sa doctrine s'approfondit en liaison étroite avec son expérience.» Ansari part d'Abraham et de Moïse que le Coran lui proposent comme exemple d'une vie spirituelle proprement mystique et réellement vécue. Sans s'en apercevoir Ansari dépasse le Coran et s'abreuve aux sources de l'Ancien Testament. C'est là une conclusion - affirme le P. de Beaurecueil - d'une importance capitale pour l'histoire de la mystique musulmane et pour le théologien chrétien. Après les travaux du Professeur Massignon sur les origines du sufisme, la valeur primordiale de la méditation du Coran comme source de la mystique musulmane et de son vocabulaire est désormais indiscutable. Le P. de Beaurecueil, par son importante étude, pose maintenant le problème de l'influence non plus externe mais interne de la révélation judéo-chrétienne sur l'élaboration de la mystique musulmane. Le théologien chrétien a ici un exemple typique d'une mystique «de l'extérieur» qui s'alimente indirectement à la révélation judéo-chrétienne, surtout aux grands personnages spirituels de l'Ancien Testament, tout en demeurant dans la ligne de la plus stricte orthodoxie musulmane.

Le P. J. Jomier O.P., spécialiste des questions modernes d'exégèse coranique, particulièrement des courants de l'Egypte d'aujourd'hui, dans l'étude: «Quelques positions actuelles de l'éxégèse coranique en Egypte», met au courant de la récente polémique qui, il y a quelque temps, s'éléva en Egypte autour de la thèse d'un jeune professeur de l'Université de l'état du Caire Mohammad Ahmad Khalafallâh. Sa thèse concernait les récits historiques du Coran, traités avec une méthode moderne, préconisée par son maître le Prof. Sciekh Amin al Hûli. Le P. Jomier fait état des retentissements que la thèse eut dans le monde religieux musulman, à travers les diverses polémiques qu'elle suscita et relate l'intervention de l'Université de l'Al Azhar qui devait se prononcer sur le caratctère hétérodoxe de la nouvelle école d'exégèse. Mais l'intérêt de cette étude réside dans l'analyse des principaux textes de l'œuvre tant discutée, laquelle œuvre est significative du réveil intellectuel de l'Egypte musulmane, et en même temps de la puissante force que encore aujourd'hui représente la grande université Al Azhar dans la vie de l'Egypte musulmane. Le Prof. Khalafallâh, jadis élève de l'école théologique de l'Al Azhar, ensuite étudiant de l'Al'Olum (faculté gouvernementale des lettres arabes), et enfin prof. à l'Université Gouvernementale Fouad I du Caire, avait entrepris l'analyse des divers récits historiques du Coran dans la ligne et selon l'esprit préconisés par son maître al-Khûlî, pour déterminer les lois psychologiques et sociologiques que l'on peut retrouver sous l'aspect littéraire du Coran, sans trop de préoccupations historiques ou religieuses. L'importance de l'histoire dans le Coran n'échappait pas à Khalafallâh, mais il avait tendance à intégrer à l'interprétation de la valeur des récits la théorie moderne des «genres littéraires», comme cela se fait aujourd'hui dans l'exégèse biblique. Les analyses psychologiques des récits coraniques mettent en relief des aspects intéressants du Coran, dont on n'a pas assez tenu compte dans le passé, peut-être. Le P. Jomier rapporte divers exemples de ces analyses très intéressantes, retrouvant ainsi une évolution interne chez les divers personnages présentés dans la Coran; entre autres il rapporte les principales «lois» que l'auteur de la thèse croit pouvoir trouver dans le Coran au sujet de la foi du croyant, de la conduite que le croyant vient à prendre par rapport à d'autres positions religieuses etc. Tout est mis en œuvre par Khalafallâh pour faire reconnaître la prédominance des éléments psychologiques dans les récits coraniques et l'aspect secondaire des éléments historiques, parce que «le Coran n'a pas pour but de décrire les événements historiques en tant que tels, mais de donner des principes

de direction spirituelle des hommes vers Dieu». Dans cette ligne l'auteur se réclame des positions du grand commentateur Râzi et des interprétations du mouvements «Salafya» exposés dans la revue al Manâr.

Le P. Jomier ne manque pas de mettre en relief quelques caractères et tendances de l'auteur, particulièrement un agnosticisme et un relativisme dogmatique, qui oublige le Prof. Khalafallâh à se réfugier dans un piétisme purement subjectif. On comprend alors pourquoi une telle thèse a pu provoquer tant d'éclat non seulement dans les cercles strictement théologiques du Caire, mais dans tous les milieux musulmans préoccupés de sauvegarder la plus stricte orthodoxie traditionelle. Toutfois, nous semble-t-il le travail du jeune professeur musulman peut amener à poser le problème critique des méthodes d'exégèse coranique, selon les critères de l'analyse religieuse qui ont rajeuni ces dernières années même la science exégétique biblique. Les différentes conceptions de l'inspiration coranique et de l'inspiration biblique peuvent faire comprendre les craintes qui s'élevèrent dans les cercles de l'orthodoxie traditionelle de l'Islam au sujet du dogme de la révélation-inspiration littérale et matérielle et qui rendaient suspecte toute tentative de libérer le Tafsir (science de l'exégèse coranique) de certaines interprétations retenues jusqu'alors comme des dogmes de l'Islam.

Une contribution non indifférente - même si elle peut être discutée dans l'interprétation de quelques islamologues - est apportée par l'étude du P. Farid Jabre à la connaissance et de la biographie et de la doctrine du grand al-Ghazâli. Le P. Jabre, lazariste maronite, et professeur de dogme au Séminaire Patriarcale Copte Catholique de Meadi, s'est consacré spécialement à l'étude de Al Gazâli. Dans son article des Mélanges, il examine les données biographiques que nous livre l'œuvre monumentale de Sobki: «Tabaqât as-shâfi'yyga», et tente de reconstruire les phases de la crise spirituelle et intellectuelle de al-Ghazâli; il veut prouver par dessus tout que a partir de 486 de l'égire (1093 de l'ère chrétienne) al Gazâli n'eut plus qu'un seul but dans sa production doctrinale, supplanter dans la croyance de ses contemporains l'infaillibilité de l'Iman batinîte, suivant les diverses sectes ismaëlîtes, par l'infaillibilité du Prophète Mahomet, unique intermédiare entre Dieu et l'Humanité. L'évidence à laquelle al Ghazâli voulait conduire les musulmans de son temps ne concerne pas le domaine de la foi, mais uniquement l'obligation d'accepter tout l'enseignement transmis par Mahomet, reconnu comme l'unique messager infaillible envoyé par Dieu. Le P. Jabre dans ses conclusions arrive aux mêmes résultats, par d'autres voies, qu'a déjà exposés le Prof. Frick.

Le P. Anawati nous informe des «Téxtes arabes anciens» édités en Egyptes au cours de l'année 1953. Il nous fait connaître ainsi d'une manière vraiment précise dans ses moindres détails les multiples publications des anciens textes arabes, sans toutefois porter de jugements sur la valeur intrinsèque des éditions, laissant ce soin aux autres spécialistes. Il y a cinq ans, le P. Anawati, en collaboration avec le directeur de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, a publié une «Biblgiographie des ouvrages imprimés en Egypte en 1942-44». Sous 5 chefs Langue et littérature arabe - (Lexicographie, grammaire; Antologies littéraires; Poésie), Religion (Fiqh, Coran, Hadith; Kalam; Tasawwaf) - Philosophie - Histoire et géographie - Science, trente œuvres sont examinées. Signalons le recueil des Hadith (traditions théologiques) de Ibn Hibbâncurata du Sciekh Shâhir, le Commentaire des Manâzil de Ansari du Firkawi, édité par le P. de Beaucueil O.P. de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, favorablement accueilli même par la revue du Azhar; le «Tabaqât as-Suf'iyya» de Abd er Rahmân al Salami, édité par Nur al Din Shorayha un azhariste spécialiste de l'histoire de la mystique musulmane; les textes arabes de Ibn Sinna (Avicenne), de al-Kindi, d'Aristote etc.

Le Père Anawati a rendu cette fois encore un grand service a tous ceux qui s'occupent d'orientalisme et n'ont pas toujours la possibilité de suivre de près le travail des éditions des textes anciens qui se font en Egypte. D'autre part, ces pages mêmes donnent une nouvelles preuve de la renaissance culturelle et spirituelle du monde musulman égyptien.

Deux précieuses rubriques terminent la belle publication: 1) Notices et extraits; 2) Nouvelles culturelles. On y rend compte des livres importants arabes publiés au Caire, par exemple le grand roman de Yûsof al Sibâ, qui reflète certains milieux populaires du Caire et nous révèle des aspects psychologiques de l'âme des pauvres;

un autre livre sur la condition de la femme musulmane; l'analyse de deux travaux sur l'histoire de l'éducation et de l'enseignement en Egypte, petites «notules» bibliographiques. Tout cela n'est pas facile à savoir pour qui ne se trouve pas en Egypte. Tout aussi utile est la seconde rubrique qui nous informe de l'activité de la section culturelle de la Ligue Arabe, de la fondation Franklin pour la diffusion et l'édition du livre qui a pris l'initiative de publier des traductions arabes des œuvres américaines destinées spécialment à la formation culturelle des jeunes. Nous trouvons un rapport sur l'activité de l'Institut Copte dirigé par le P. Chauleur O.F.M., et du nouveau Centre d'Etudes Orientales de la Custodie de Terre-Sainte dirigé par le P. Martiniano Roncaglia O.F.M. qui se propose de continuer l'œuvre monumentale du P. Jérôme Gobulovich: Bibliothèque biobliographique de la Terre Sainte et de l'Orient Franciscain. Le Centre culturel Dar-es-Salam ne poutait être oublié quand on pense aux personnalités qui y ont fait des conférences dont l'écho n'a pas manqué de susciter des sympathies dans les milieux musulmans y compris les milieux azharistes, même s'il fallait attendre quelques réserves de leur part. Consolante en outre est l'information sur les publications entreprises par le vénérable couvent copte orthodoxe de Dayr al-Sorjan; elles sont la révélation d'une reprise spirituelle et intellectuelle qui saisse bien augurer d'une renaissance du monachisme Copte. Intéressantes également sont les nouvelles concernant la grande université musulmane de Al Azhar.

Ce beau volume, outre qu'il fait l'honneur de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, est une nouvelle preuve et de l'importance toujours croissante que l'étude scientifique de la pensée musulmane prend toujours plus dans les milieux catholiques, et surtout de la sympathie et de la contribution que l'Eglise Catholique porte à chaque branche scientifique, non exclus celle de la pensée théologique musulmane.

Miscellanea

Aus Manila erreicht uns die freudige Nachricht, daß dort ein *«Institute for Mission Apologetics»* (P. O. Box 1815, Manila, P.I.) eröffnet werden konnte. Aus China vertriebene Jesuitenmissionare sind hier für ein Werk freigemacht worden, dessen dringliche Notwendigkeit seit Jahren von allen einsichtigen Missionaren erkannt war, für welches aber bisher infolge der Überbeanspruchung durch die Praxis die notwendigen Kräfte fehlten. Ein Schweizer, P. Franz Burkhardt SJ., Visitator der Jesuitenmissionen in China und Rektor der chinesischen Seminars in Manila, hat die Leitung des neuen Institutes übernommen, zu dessen Mitgliedern auch unser geschätzter Mitarbeiter P. Joh. Hofinger SJ gehört. — Das Institut soll alle Fragen und Probleme, welche die gesamte Glaubensverkündigung in den Missionsländern betrifft, zum Gegenstand seiner Untersuchungen und Forschungen machen, also all das, was das englische Wort «Apologetics» umschreibt (das daher nicht mit dem im Deutschen gebräuchlichen Wort «Apologetik» verwechselt werden darf). Wohl werden zunächst die Erfahrungen der Chinamission verwertet, die aber soweit wie möglich den Verhältnissen anderer Länder angepaßt werden sollen. Darüber hinaus wollen die Mitglieder aber in erster Linie die wertvollen Anregungen der heimatlichen missions- und seelsorgswissenschaftlichen Kreise, wie sie z.B. in der volksliturgischen und katechetischen Bewegung zum Ausdrucke gelangen, für alle Missionen zugänglich und fruchtbar machen. Daher werden ihre Arbeiten auch zunächst in diesen Organen, zumal im «Lumen Vitae» (Brüssel), das dank seiner zweisprachigen (französisch, englisch) Ausgabe weiteste Missionskreise erreicht, aber auch in unserer NZM und in der Münster'schen ZMR veröffentlicht werden. — Unsere besten Wünsche begleiten die Arbeiten dieses neuen Institutes, von dem wir zuversichtlich hoffen, daß es immer weitere Missionskreise erfassen wird und den vielbeschäftigten Männern der Praxis gerade das bietet, was die gegenwärtige Missionslage bezüglich der Glaubensverkündigung erfordert. Beckmann

Rétif, P. André, S.J.: *Foi au Christ et mission* d'après les Actes des Apôtres (Coll. Foi vivante) Du Cerf, Paris 1953.

Das kleine Büchlein von P. Rétif ist ein schöner Beitrag zum theologischen Selbstverständnis des Missionars. Als solcher soll es hier zunächst besprochen werden. — Das Thema wird in klarer Logik entfaltet. Cap. 1-3 behandeln «Kerygma» als nomen actionis. «Le kérygme est la proclamation publique et solennelle du salut par le Christ, proclamation faite au nom de Dieu (sinon par Dieu lui-même), aux non-chrétiens, et accompagnée de signes et de puissance qui engendrent dans les âmes la foi, la conversion, le retour à Dieu (18).» Als solches grenzt es sich ab gegen Katechese («didaché») und gegen die tiefer dringende Glaubensunterweisung («didaskalia»). — Cap. 1. Es umfaßt nicht nur den - übrigens selten gebrauchten Begriff «kerýssein», «kerygma», sondern auch «martyrein», so gegen Cerfaux (33-47), wobei der formale Unterschied zwischen diesen zwei Begriffen der ist, daß «le kérygme un temoignage ‚informé' par une mission» ist (51). — Cap. 2. Cap. 3 beschreibt dann die actio des Verkündens als «cri missionnaire» in seiner Funktion, das Heilswerk Gottes in die Öffentlichkeit vor Juden und Heiden zu bringen, in welcher Öffentlichkeit dieses Heilswerk zugänglich, aktuell und vollendet wird (75). — Cap. 4 umschreibt den zentralen Ort, den Christus in diesem ersten Kerygma hat - versteht also nunmehr die Verkündigung vom Inhalt her. In diesem Zusammenhang wird auch die Christologie der Apg skizziert (91-95) und diese Stellung Christi im Kerygma als gültig auch für die heutige missionarische Verkündigung vor den Heiden erwiesen (105-110). Auf diese Verkündigung - die ein Lautwerden des Wortes Gottes selber ist - folgt der erste Glaube (Cap. 5), d.h. das Hinübergehen zum nunmehr ‚proklamierten' Herrn und die Umkehr, die «metanoia» (Cap. 6). So vollzieht sich durch das Kerygma Gottes im Apostel ⟨negativ⟩ die Rettung vom Gericht (149-155) und ⟨positiv⟩ das eschatologische Heil des Menschen - oder, im Falle der Mensch sich verhärtet und verschließt, wird das drohende Gericht vollzogen (161-171). — Auch aus diesem sehr schematischen Bericht ist die Bedeutung des Büchleins für eine «missionarische Spiritualität» ersichtlich. Aus diesem Buch kann sich der Missionar (in einer meditierenden Lesung) über den theologischen Sinn, Höhe und Verantwortung seiner Berufung klar werden. — P. Rétif gibt im vorliegenden Werk in der Hauptsache seine (1948) der Universität Gregoriana in Rom eingereichte Doktor-Dissertation wieder. Als solche soll sie nun noch besprochen werden. — Die Führung des Gedankenganges ist logisch - vielleicht zu logisch: Der Darstellung des Kerygmas als erste Präsentation der christlichen Botschaft entspricht die Beurteilung ihres Inhalts, genauer der Christologie der Apg. Es ist zunächst festzustellen, daß der Verfasser gewiß im vollen Recht ist, daß der Sache nach Kerygma sich von Katechese und Didaskalie unterscheidet. Ob aber diese Unterscheidung in dieser Weise terminologisch sich erarbeiten läßt, ob also «kerygssein» gegen die benachbarten Begriffe wie «eyangelizein» und «didaskein» als terminus technicus sich abheben läßt, muß doch zweifelhaft bleiben. Hier hätte eine genau lexikographische Studie einsetzen müssen, und es hätte sich dann wohl gezeigt, daß die Begriffe promiscue gebraucht werden. Wäre nun der Verfasser nicht zu diesem etwas einseitigen Kerygma-Begriff gekommen, hätte wohl auch die Christologie der Apg präzisere Umrisse angenommen und wäre wohl weniger als - enthusiastische beurteilt worden (97-105). Dies scheint dem Rezensenten das hauptsächliche Bedenken gegen Methode und Ergebnis der Dissertation zu sein. Sie hätte an Wert und Genauigkeit gewonnen, wenn die vorgängige - neuere Forschung zur Apg besser zu Rat gezogen worden wäre. Amstutz

Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des Fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome XI. Novembre. 1042 pages. Editions Letouzey et Ané, 1954.

Vingt ans après le premier volume de cette collection paru dans les derniers jours de 1934, sort, vers la fin d'octobre 1954, le tome XI: Novembre. (Cf. NZM, 1953,

p. 70-71). Ce sixième tome de la nouvelle équipe, sans qu'il soit possible et loisible ici de le développer, dénote à nouveau la maitrise, l'habileté professionnelle que renforcent une méthode et des principes mis au point. On s'en convainc aisément pour peu qu'on parcoure d'un œil attentif, les 210 notices et les 325 notes, si variées d'aspect et de thèmes, que nous présente l'ensemble de ce mois. Il ne faut pas surtout perdre de vue dans ce sens les pertinentes annotations critiques et historiques qui accompagnent la simple traduction des paragraphes quotidiens du Martyrologe, enrichi par un complément d'autres saints et bienheureux. — A s'en tenir ici, dans cette Revue, uniquement aux missionnaires d'après le XVII^e siècle (le Secteur le plus austère, le plus pâle de tout le volume), Novembre fournit et apporte son contingent de sobres notices, généralement des scènes, des évocations de martyres, empruntées dans leur sécheresse aux sources imprimées des Procès de béatification. Dans ce canton, rien des Fioretti enjoliveurs dont les siècles ont amoureusement paré le souvenir des saints antiques du calendrier. Sur cette base d'histoire, solide dans l'ensemble, la phalange des Bienheureux missionnaires, quasi toujours des martyrs, enrichit l'Eglise principalement dans la série des témoins qui se font égorger. Voici, en Turquie, à Constantinople, p. 182-186, le martyr Gomidas Keumurdijan, décapité le 5 novembre 1707. Pour l'Amérique: aux Etats-Unis, p. 638-643, la missionnaire de la Société du Sacré-Cœur de Jésus, Philippine Duchesne, décédée le 18 novembre 1852 à Saint-Charles-du-Missouri, — au Pérou, à Lima, p. 179-182, le dominicain Martin de Porrès, qui se dépensa jusqu'au bout, jusqu'au 3 novembre 1639, — au Paraguay, p. 589-590, les martyrs Jésuites Roch Gonzalez de Santa Cruz et Alphonse Rodriguez, mis à mort à Caaro le 15 novembre 1628, et Jean del Castillo torturé à Asuncion dans la nuit du 16 au 17 novembre 1628. Dans cette phalange de victimes missionnaires, l'Asie se montre spécialement fertile en témoins du Christ jusques au sang. Ainsi, dans l'île de Sumatra, à Atchin, p. 998-999, Denis de la Nativité et Rédempt de la Croix, carmes déchaux morts (le 29 (?) novembre 1638, — au Japon, à Arima, p. 63-65, Paul Navarro et ses trois compagnons, mis à mort le 1 novembre 1622; à Nagasaki, p. 637-638, le 18 novembre 1619, Léonard Kimoura et ses quatre compagnons; à Nagasaki encore, p. 951-952, le 27 novembre 1619, Thomas Cotenda Kiouna et ses dix compagnons martyrs, et enfin p. 178-179, Caius le Coréen exécuté, à Nagasaki lui aussi, le 5 novembre 1624. — Parmi les terres asiatiques prodigues en martyrs, voici surtout l'Indochine. Ce passé explique peut être, en partie, les semences d'héroiques chrétiens que l'on y trouve encore de nos jours. En Annam, à Binh Dinh, p. 452-458, Etienne-Théodore Cuénot, évêque des M.E.P., martyrisé le 14 novembre 1861; au Tonkin, p. 65-68, les bienheureux François Gil de Federich et Mathieu-Alphonse Leziniana, morts le 22 janvier 1745; Hyacinthe Castañeda et Vincent Liem de la Paix, massacrés le 7 novembre 1773; et pour clore cette phalange des missions dominicains, les quatre martyrs du 1 novembre 1861: Jérome Hermosilla, Vicaire apostolique du Tonkin oriental, Valentin Berrio-Ochoa, Vicaire apostolique du Tonkin central, Pierre Almato prêtre, et leur serviteur Joseph Khang; à Tho Duc près Hué, p. 1014-1017; Joseph Marchand ,prêtre des M. E. P., martyrisé le 30 novembre 1835; à Kham Duong, p. 969, André Trong supplicié le 28 novembre 1835, et dans le Tonkin occidental, p. 699-700, le bienheureux catéchiste François-Xavier Can étranglé le 20 novembre 1837; à Donghoi, p. 839-847, Pierre Dumoulin Borie, évêque des M. E. P., mis à mort le 24 novembre 1838, et p. 917-918, les martyrs dominicains Thomas Du et Dominique Xuyen (Doan), morts héroiquement le 25 novembre 1839; puis p. 278-279, les annamites Joseph Nghi, Paul Ngan, Martin Thinh, Martin Tho et Jean-Baptiste Cou décapités le 8 novembre 1840; et enfin p. 119-123, Pierre-François Néron des M. E. P., martyrisé à Son Tay le 3 novembre 1860. — Ces noms ainsi géographiquement groupés, nous sont dans l'ensemble peu familiers ou totalement inconnus. Et pourtant dans les Annales de l'Eglise, après une vie pour nous sans histoire, ces souffrances de martyrs aux vocables étranges, aux pays exotiques, et ces cruautés raffinées, courageusement endurées, illustrent et enluminent la vie généreuse jusqu'au bout de tant d'apôtres et de missionnaires: ils tiennent les avant-postes, toujours pénibles et toujours attirants pour des âmes ardentes.

F. Combaluzier

Sugranyes de Franch, Ramon: *Raymond Lulle, Docteur des Missions.* Avec un choix de textes traduits et annotés. Préface du R.P. Jean P. de Menasce OP. (Nouvelle Revue de Science missionnaire. Supplementa, V). 152 pp. in 8°. Schöneck/Beckenried 1954.

Die eigenartige, überaus reiche und vielgestaltige Persönlichkeit des Ramon Llull (Raymundus Lullus) hat schon lange die Vertreter der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen interessiert; aus der Geschichte der katalanischen Literatur, der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Mystik ist er nicht wegzudenken (trotz der sehr verschiedenartigen Beurteilung, die er gefunden hat). Seit einigen Jahrzehnten sind auch manche Aspekte seiner Bedeutung als Missionstheoretiker gewürdigt worden (siehe die bibliographischen Angaben p. 151). Sugranyes hat es unternommen, diese Ansätze weiterzuführen und eine mehr systematische Darstellung der Ideen dieses Vorläufers der heutigen Missionswissenschaft zu bieten (p. 54). Das Buch umfaßt drei Hauptteile: I. Portrait de Raymund Lulle (pp. 11-23); II. Vie de Raymond Lulle (pp. 24-50); III. Le grand dessein (pp. 51-89; dieser Teil ist ein nur leicht veränderter Abdruck eines schon früher in dieser Zeitschrift erschienenen Artikels; siehe NZM 6 [1950] pp. 81-93, 193-206) [1]. Was dem Buch aber noch einen besonderen Wert und einen eigenen Reiz gibt, sind die im Anhang (pp. 90-145) wiedergegebenen Texte von Lullus, sorgfältig ausgewählt zur Illustration der vorausgegangenen systematischen Darlegungen, zum Teil erstmalig übersetzt, zum Teil von Sugranyes (der sich als Katalane besonders gut in Sprache und Gedankenwelt seines großen Landsmannes einleben konnte) auf Grund emendierter Texte neu übersetzt. Nicht unerwähnt soll bleiben die systematisch geordnete Bibliographie (pp. 146-151) und das anregende Vorwort von P. de Menasce (pp. 5-9), das die Aktualität von Llulls Person und Werk ins Licht stellt. — Bei aller Sympathie für Lullus befleißigt sich Sugranyes doch der größten Objektivität und beschönigt nichts. So ersteht vor dem Leser ein Bild, das oft einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt. Bald findet er Äußerungen, die einen erstaunlichen Weitblick verraten (z.B. über die Dringlichkeit der Bekehrung der Mongolen zum Christentum, damit sie nicht für den Islam gewonnen werden; siehe p. 137) und höchst modern anmutende Ideen über die wissenschaftliche Vorbereitung der Missionare (pp. 59-67) und die Organisation der Missionstätigkeit; so hat Lullus in seinem utopischen Roman Blanquerna (Auszüge siehe pp. 99-115) im wesentlichen schon das Projekt der erst drei Jahrhunderte später realisierten Congregatio de Propaganda Fide (vgl. p. 52. 72f.). Daneben stehen dann wieder Kreuzzugspläne, die reichlich naiv konzipiert sind und dazu schon damals, am Ende des 13. Jahrhunderts, überholt und anachronistisch waren (Text siehe pp. 129-143; systematische Erörterung pp. 80-88, vgl. auch p. 52). Neben einer guten Kenntnis außerchristlicher Religionen, besonders des Islams, finden sich naive Illusionen über die Erfolgsmöglichkeiten bei den Gebildeten und besonders über die Durchschlagskraft seiner dialektischen Methode (pp. 59-63, u. ö.). Bei all dem muß man aber doch immer wieder die Weite des Horizontes und noch mehr die innere Glut des christusliebenden Mystikers bewundern, der sich in mehr als fünfzigjähriger Arbeit für sein Missionsideal verzehrt und dieses Leben dann noch mit dem Martyrium gekrönt hat. «Quels que soient ses défaillances et les flottements de sa pensée, son apoprt définitif demeure» (p. 88). Jeder Missiologe, ja überhaupt jeder Missionsinteressierte wird das Buch mit reichem Gewinn lesen.

P. Joseph Henninger S.V.D.

Leite, Serafim, S.J.: *Artes e offícios dos Jesuítas no Brasil* (1549—1760) Edições Brotéria, Lisboa 1953. 324 pp.

Kunst und Handwerk, dazu die Ämter in Schule und Verwaltung in den gut 200 Jahren der alten Jesuitenmission in Brasilien, sind hier mit erstaunlicher Gründlichkeit dargestellt. Dem Verfasser standen nicht nur die Akten und Archive des Ordens offen, er durfte auch in Brasilien selbst den Spuren der frühen Jesuitenmission nachgehen. Im ersten Teil werden die einzelnen Berufe und ihre Aufgaben zusammenfassend bespro-

[1] Druckfehler, die sich im genannten Artikel fanden, sind hier fast restlos beseitigt; als sinnstörende Fehler sind nur noch zu erwähnen: méthologie statt méthodologie p. 54); mu'tyzilites statt mu'tazilites (p. 75 note 3).

chen, im zweiten folgen die Lebensdaten der erwähnten Patres und Brüder in alphabetischer Reihenfolge. Dann kommt noch ein Anhang mit Rezepten der Jesuitenapotheke und schließlich ein ausführlicher Index. Ausgehend von dem Stande des Handwerks in Brasilien überhaupt, werden die einzelnen Bereiche von Kunst und Werktätigkeit dargestellt, bei denen im Laufe der Jahre immer mehr die Mitglieder der Gesellschaft Jesu führend wurden, Patres wie Brüder. Bauhandwerk und Architektur, Schreinerei, Zimmerei, Schiffsbau; Malerei und Musik, Keramik, Schneiderei, Schusterei; Kürschnerei und Sattlerei; Verwaltung der Missionsfarmen, der Salinen, der Fischerei. Arznei, Apotheke, Laboratorium. Mechanik, Uhrmacherei; Druckerei, Buchbinderei. Es gab Barbiere und Friseure, naturgemäß auch Hausdienste und Sakristane, Pförtner, Köche... Allen Einzelheiten geht der Verfasser mit Fleiß und großer Sorgfalt nach, weiß für alles die geschichtlichen Belege und die Notizen der Literatur. Das Buch ist reich an interessanten Einzelheiten über das brasilianische Missionsleben jener Zeit. Und es ist das Hohe Lied des Missionsbruders. Da eben sonst so selten die aufopfernde und notwendige, weithin segensreiche Tätigkeit der Brüder erwähnt und niemals so eingehend geschildert wird, ist diese Studie ein wertvoller Beitrag zu der meist stiefmütterlich behandelten Brüderfrage. Die ganze Stofffülle dieser Arbeit in einer bescheidenen Besprechung darzulegen, mag kaum gelingen. Möge das Werk von Leite eine Anregung sein, die Dienste der Missionsbrüder weiterhin zu erforschen und gebührend einzuschätzen. Kilger

Bouchaud, J. CSSp: *La Côte du Cameroun* dans l'Histoire et la Cartographie des origines à l'annexion allemande (1884), avec 11 figures, 2 cartes, 8 planches hors texte. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, Centre Cameroun, n. 5, 220 pages. Paris 1952.

Le R.P. Bouchaud, ancien missionnaire et auteur de plusieurs excellents manuels scolaires de l'enseignement privé au Cameroun, actuellement rédacteur des Annales Spiritaines, nous présente ici une étude remarquable, fruit précieux de ses patientes recherches au British Museum et aux grandes Bibliothèques anglaises pendant son séjour involontaire en Angleterre durant la Grande Guerre de 39-45. — L'ouvrage se se divise en deux parties, Etude des textes (pp. 7-160), et Le Cameroun dans la Cartographie ancienne (pp. 161-213). L'auteur a rassemblé tous les textes anciens à sa portée pouvant se référer à la côte du Cameroun. Il les expose et examine avec un sens critique très averti. Ainsi il émet des doutes sérieux contre l'opinion répandue que les Carthaginois auraient connu la côte camerounaise et nommé «Char des dieux» le Mont Cameroun (4070 m). — C'est en effet aux Portugais que revient l'honneur d'avoir decouvert la côte du Cameroun au cours du XV^{e} s. «Nous en savons assez pour fixer avec quelque certitude à l'année 1472 la date de la découverte du Cameroun et pour en attribuer le mérite à la fois au Roi Alphonse V, à l'entreprenant Fernão Gomes et au hardi marin que fut Fernão do Po» (p. 43). — La domination portugaise ne fut cependant pas de longue durée dans ces parages car elle fut supplantée par les Hollandais dès le début du XVII^{e} s. (chap. VII et VIII). Le XIX^{e} s. marque aussi au Cameroun sa nouvelle politique libérale et des vestiges de nouveaux intérêts scientifiques (chap. X et XI). — Les premiers missionnaires chrétiens au Cameroun furent deux Noirs de la Jamaïque, membres de la «Baptist Missionary Society» anglaise, établie depuis 1841 à Fernando-Poo, où les Anglais maintenaient une base navale pour la répression de la traite. Le véritable fondateur de la Mission Baptiste de Douala fut cependant l'anglais Alfred Saker (1814—1880, au Cameroun 1845—1876, 1872 il termine sa traduction de la Bible en langue douala). De constitution grêle et d'un tempérament délicat, intelligent et doué, il fut un homme de foi admirable bravant toutes les difficultés avec un courage inébranlable. — Comme l'auteur le dit nous n'avons aucun document qui permette d'affirmer que les Portugais aient introduit le catholicisme sur la côte camerounaise. Le premier essai de mission catholique fut envisagé par un explorateur polonais, Stefan Szolc Rogozinski. Au printemps 1884, lors d'un voyage au Gabon, il promit aux Pères du Saint-Esprit à Libreville de leur abandonner son terrain acquis peu avant à Bota, près de Victoria au pied du Mont Cameroun; le 14 juillet 1884 cependant l'Allemagne déclara le Cameroun son «Schutzgebiet». Et ce n'est qu'en 1890 que les Pères Pallotins allemands fondèrent la première mission catholique au Cameroun, à Marienberg (pp. 139-40). — Depuis 1827 les Anglais

avaient pris possession de l'île de Fernando-Poo abandonnée par les Espagnols à la fin du XVIII[e] s. La Grande Bretagne y installa donc une base navale et un centre d'accueil pour les esclaves libérés. Le premier gouverneur de l'île fut un «coloured gentlemen» nommé John Beecroft (p. 143). Dans les XIII[e] et XIV[e] chap. l'auteur donne un récit bref et très intéressant sur l'activité des consuls anglais de la Baie de Biafra jusqu'en 1884. — La deuxième partie de l'ouvrage nous renseigne sur le sort du Cameroun dans la cartographie ancienne latine et germanique et donne ensuite une liste, suivant l'ordre chronologique, des documents cartographiques les plus représentatifs de 1502—1670. — De nombreuses illustrations accompagnent cet ouvrage qui sera d'un réel enrichissement tant pour le connaisseur de la géographie ancienne et pour l'histoire des découvertes comme pour le missiologue avide de mieux connaître le «substrat» de son objet missionnaire. Nous saurons gré à l'auteur de nous avoir donné ce bel et remarquable ouvrage. P. Adelrich Morant, OSB.

Missie en Liturgie. Speciaal nummer van het Tijdschrift voor Liturgie. 72 pp. Abdij Affligem, Hekelgem, België. 1954.

La Revue de Liturgie, éditée par l'Abbaye d'Affligem en Belgique, et porte-parole de la fédération des associations liturgiques aux Pays-Bas, offre aux missionnaires un numéro spécial, intitulé «Mission et Liturgie». L'article de base a été confié à la plume bien connue du Dr. J. Hofinger (Manila) qui traite de l'adaptation de la liturgie aux pays de mission (p. 3-18). Puis, sous le titre: «Actuosa participatio» dans l'apostolat, Mgr. W. van Bekkum (V. A. de Ruteng, Flores) témoigne du désir de son peuple d'avoir une attitude plus active dans le culte de l'Eglise et de voir l'Eglise participer davantage à ses besoins religieux (p. 19-35). Inspiré par un voyage en Afrique centrale, le Prof. Dr. J. Pascher (Munich) propose aux problèmes africains des solutions contrètes (p. 36-40). Le Père J. Umans (Tokyo) expose les réalisations et les désirs au Japon (p. 41-55). Mgr. H. Tillemans (V. A. de Merauke, la Nouvelle Guinée) propose l'administration des ordres mineurs au Tua Agama, «le Chef de la Foi» (p. 56-62). Une contribution précieuse est celle du prêtre indigène Frédéric Njougla (Cameroun français), qui parle de la christianisation du deuil chez les Bamilékés (p. 63-67; exposition plus détaillée dans: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, NZM Supplementa II, 1950, 279-295). En dernier lieu, Dom Idesbald Verkest décrit, en s'appuyant surtout sur N. Kowalsky, NZM, IX (1953), 241-251, les interventions romaines dans le passé quant à l'usage de la langue maternelle pour la Messe (p. 68-72). Après avoir lu ce numéro spécial, on se sent optimiste pour l'avenir. Tant d'intérêt à la liturgie — comme moyen de conversion et à cause de sa propre valeur —, tant de confiance aux autorités romaines et tant de propositions courageuses et prudentes doivent faire beaucoup de bien. Notons encore la nécessité d'une formation liturgique et ethnologique des missionnaires et d'une collaboration plus étroite entre les différents Ordres et Congrégations bien mise en lumière par ces auteurs. Que ce numéro spécial de la Revue de Liturgie soit bien lu par les missionnaires et par ceux qui sont chargés de former les futurs apôtres; ce sera la meilleure récompense pour les éditeurs!
P. Arnulf Camps OFM.

Directório Missionário da Missão Sui Juris da Guiné. 236 pp. Tipografia das Oficinas de S. José, Lisboa 1952.

Das offizielle Direktorium von Portugiesisch-Guinea enthält zunächst gemäß dem Aufbau des CJC die Aufgaben und Vollmachten der Missionare. Die Normen wurden entnommen: aus dem allgemeinen Recht, aus den Instruktionen der Propagandakongregation, dem Konkordat mit Portugal oder speziellen Vorschriften des Apostolischen Präfekten. Beigegeben werden als Appendices eine Reihe von Formularen für die Missionsstatistik, Eingaben an die Behörden, Gebühren und der Text des Konkordats (1940) mit den speziellen Abmachungen im Hinblick auf die Missionen. So wird das Direktorium zu einem praktischen Handbuch für die Missionare. Zürcher

Exposição d'Arte Sacra Missionária. Edição comemorativa, (sine paginatione) Agencia Geral do Ultramar, Lisboa, 1952.

Im Jahre 1952 fand in den altehrwürdigen Räumen des ehemaligen Hyeronymitenklosters in Lissabon eine Ausstellung religiöser christlicher Kunst in den Missionsländern statt, deren wesentliche Werke bereits 1950 in der Vatikanischen Missionskunstausstellung gezeigt worden waren. Um die Erinnerung an diese einzigartige Schau lebendig zu erhalten, wurde vorliegender, herrlich illustrierter Prachtsband herausgegeben. Sein großer Wert liegt vor allem darin, daß hier wirklich weithin unbekanntes Material zur Geschichte und gegenwärtigen Lage christlicher Kunst in den Missionsländern aus den vormals und jetzigen portugiesischen Missionsgebieten geboten wird und zwar in so vorzüglichen Abbildungen, die auch verwöhnteste Ansprüche befriedigen können. Leider ist der Begleittext von Prof Dr. Dino Satolli, übersetzt aus Berichten des «Osservatore Romano», nicht auf diese historisch und künstlerisch bedeutsamen Leistungen des missionarischen Portugal eingegangen, so daß, da auch nähere Erklärungen über Herkunft der Bilder, Künstler etc. fehlen, nur ein, allerdings reiches, künstlerisches Rohmaterial vorgelegt wird, das erst noch nach den Erklärungen eines tüchtigen Missionshistorikers ruft. Doch abgesehen von diesem Mangel, wird der herrliche Band der Agencia Geral do Ultramar eine lebendige Erinnerung an die Missionskunstschau in Lissabon wachhalten und darüber hinaus eine nicht zu übersehende Quelle zur Kunstgeschichte in den Missionsländern darstellen. Beckmann

Johanns, Pierre S.J.: *La Pensée religieuse de l'Inde.* Préface d'Olivier Lacombe. Traduction de Louis-Marcel Gauthier. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur. Fascicule 14.) 226 pp. Editons Vrin-Paris. Editons Nauwelaerts - Louvain, 1952.

P. Johanns braucht wohl den meisten Lesern der NZM nicht erst vorgestellt zu werden. Er war Mitarbeiter der leider eingegangenen Zeitschrift «The Light of the East». Als tiefgründiger Kenner indischer Philosophie hat er sich schon in den inhaltlich und formal hervorragenden Bänden «Vers le Christ par le Vedanta» erwiesen. Das nun vorliegende Werk des nun verstorbenen Autors handelt von drei geistigen Strömungen Indiens, dem Vishnuismus, dem Yoga und dem Advaitismus. Johanns zeigt, wie besonders im Vishnuismus, worunter er auch die Verehrung von Krishna und Rama behandelt, die Lehre der selbstlosen Liebe zu Gott sich zeigt, ähnlich wie im Christentum. Im Kapitel über Yoga werden vor allem die Beziehungen zur Samkhya-Philosophie behandelt und dann wird ein guter Überblick über alle wichtigen Aspekte des Yoga gegeben. Der Schlußteil stellt Metaphysik und Mystik der A-dvaitisten dar, also der strengen Monisten. Johanns warnt hier vor allzu kühnen Parallelen zwischen Shankara und Hegel. Jeder, der sich mit der indischen Weisheit befaßt, und vor allem die Indienmissionare, haben im gründlichen Werk von Johanns eine große Hilfe. Frei.

Beyer, Jean S.J.: *Les Instituts Séculiers.* 403 pp. Desclée de Brouwer, Bruges 1954.

Zum ersten Mal erscheint ein Buch über die neue Form religiöser Genossenschaften, die durch Pius XII. («Provida Mater Ecclesia») 1947 kirchlich anerkannt wurden. Im 1. Teil (35-94) geht der Verfasser den geschichtlichen Anfängen solcher Institute nach; im 2. Teil (95-200) wird die Theologie der weltlichen Institute dargelegt; der 3. Teil (201-310) ist der kanonistischen Interpretation der neuen Gesetzgebung gewidmet; ein 4. Teil (311-366) bringt die wichtigsten amtlichen Texte und Dokumente. In einem Appendix (367-403) werden die bis 1954 bekannt gewordenen Gründungen aufgezählt und charakterisiert. Der Verfasser, der sich bewußt ist, daß diese Aufzählung vor allem aus den Missionsgebieten nicht vollständig ist, bittet um ergänzende Mitteilungen. — Das Buch des Löwener-Kanonisten ist wegen seiner Gründlichkeit und Übersichtlichkeit ein gutes Handbuch, das auch den Missionsbischöfen und Missionaren, die mit der Organisation und Leitung solcher Institute betraut sind, unentbehrliche Dienste leistet. Zürcher

NEGOMBO

un centre de résistance catholique à Ceylan sous l'occupation hollandaise ⟨1658 – 1796⟩

par Robrecht *Boudens*, O.M.I.

La petite ville de Negombo est située sur la côte occidentale de l'île de Ceylan, à une trentaine de kilomètres au nord de Colombo. Bien que n'étant pas, à vrai dire, une ville de grande importance, sa position a toujours eu une certaine valeur stratégique, à cause de sa proximité des terres de cannelle. Aussi était-ce surtout pour défendre ces richesses que les Portugais y avaient construit un fort [1]. Ribeyro [2] et Queyroz [3] en donnent une description qui s'accorde avec les cartes d'état-major qu'avait à sa disposition Constantin De Sa e Noronha, capitaine général de Ceylan de 1618 à 1620 et de 1623 à 1630 [4]. Toutes ces sources nous découvrent Negombo comme une ville de second rang, mais qui garde une certaine importance à cause de sa position.

Très peu de documents nous renseignent sur l'introduction du christianisme dans la région de Negombo. Ce qui est certain, c'est qu'au début du 17e siècle la religion catholique y était fermement implantée. Queyroz ne mentionne pas moins de dix églises dans ou à peu de distance de la ville [5]. A Negombo même, les missionnaires avaient la grande et belle église de la Mère de Dieu. De l'autre côté de la rivière (Maha Oya) se trouvait l'église du Saint-Esprit. Un demi-mille à l'est, l'église de la Sainte Trinité. Un demi-mille vers le sud, à Bolawalana, la grande église de Notre-Dame de Remède. A un mille vers l'est dans le village de Gaboyna, on trouvait la belle église de Sainte Marie de Jésus, avec un couvent. En descendant un mille vers le sud, dans le village de Velicara (Welicande?), il y avait encore une église. A Gampaha c'était l'église de la Sainte Croix. Un mille à l'est de Negombo, à Halpe, l'église de Saint Bonaventure. A un demi-mille de Halpe, dans le village d'Akaragama, l'église de Saint Benoît de Palerme. Un mille au nord de Negombo, la belle église de Saint Diogo. A Negombo même on comptait 1300 chrétiens [6], dont les Franciscains avaient la charge. [7].

---

1 «. . . een gemeyn Fort ende byzonder gemaakt tot beveylinge van de Caneel Landen.» Baldaeus, Beschriyving van het machtige Eyland Ceylon (Amsterdam 1672), p. 141.

2 The Historic Tragedy of Ceylão. By João Ribeiro. Translated by P. E. Pieris (Colombo 2 1909), p. 130. Ribeiro écrivait son Fatalidade Historica da Ilha de Ceylão en 1685.

3 F. de Queyroz, Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão. Traduction anglaise par le P. S. G. Pereira S.J.: The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon (3 vol., Colombo 1930, pp. XXVIII-392, 393-810, 811-1274), p. 1195.

4 Constantine De Sa's Maps and Plans of Ceylon (1624—1628). With an Introduction, Transcripts, Notes and Translations by E. Reimers (Colombo 1929, pp. VI-66), p. 10.

5 Queyroz, p. 718.

6 Queyroz, p. 589.

Le développement de cette chrétienté fut brusquement arrêté par les Hollandais qui en l'espace de vingt ans - de 1638 à 1658 - firent la conquête de toutes les possessions portugaises à Ceylan. Le fort de Negombo se rendit une première fois le 9 février 1640, mais fut reconquis par les Portugais quand ils furent en mesure de se réorganiser avec les renforts arrivés de Goa. Le 4 janvier 1644 cependant, ils perdirent la ville définitivement. Les missionnaires durent quitter le territoire, mais d'autres mesures contre les prêtres et les catholiques ne furent pas prises avant 1658. Le 22 juin de cette année Jaffna tomba entre les mains des Hollandais et les derniers Portugais quittèrent l'île. Trois mois à peine après cet événement, le 19 septembre, les conquérants publièrent une proclamation anticatholique, extrêmement véhémente; en fait, la plus véhémente qu'ils aient jamais publiée. Toute personne qui donnerait à loger à un prêtre catholique, ou qui ne le dénoncerait pas s'il savait où il s'abritait, serait condamnée à la peine capitale [8]. Cette proclamation inaugura la période la plus noire de l'histoire de l'Eglise à Ceylan [9]. Pendant près de trente ans les catholiques restèrent sans prêtres. Leurs églises et leurs écoles furent saisies. On les obligeait à suivre les services religieux dans les églises réformées, à y faire baptiser leurs enfants, et y contracter mariage. Il arrivait quelquefois qu'un prêtre débarquait à Colombo, mais il n'eut jamais l'occasion de rester longtemps à terre ou de s'éloigner loin du port. Ces visites occasionnelles étaient trop rares et trop restreintes pour revêtir une grande importance. Vers les années 1681—1683, deux ordres religieux, les Théatins et les Carmes, firent de sérieux efforts pour obtenir du gouvernement hollandais la permission d'aller s'occuper de la chrétienté de Ceylan. Le Saint-Siège appuya ces efforts faisant des démarches auprès de l'Empereur de Vienne pour qu'il fit pression sur les autorités à Amsterdam. L'intervention de l'Empereur n'eut aucun succès. La liberté relative que les Hollandais concédaient parfois aux prêtres catholiques en d'autres régions fut refusée pour Ceylan [10].

---

7 L'auteur anonyme d'une brochure - par ailleurs excellente -, intitulée Catholic Negombo (Colombo 1924, pp. 33) parle également de Jésuites. Cette affirmation semble être basée sur une interprétation erronée d'un rapport que le P. Maracci présenta à la Propagande: Relation de ce qui s'est passé dans les Indes Orientales et ses trois provinces de Goa, de Malabar, du Japon, de la Chine et d'autres pays (Paris 1651, pp. 114), où il est question (pp. 60-61) de Negombo et de Galle. Le Catalogue operariorum societatis Jesu, qui in insula Ceylana aliquando laboraverunt (Trinchinopoly 1913, p. 34) ne fait aucune mention de Negombo. Aucune trace non plus dans A Short Account of the Missions under the Charge of the Fathers of the Society of Jesus of the Malabar Province in the East Indies, written to the Most Reverend Father General of the Society in the Year 1644 (Trinchinopoly s. a., p. 35). D'autre part, les Jésuites semblent avoir visité secrètement les chrétiens de Negombo, après que la ville fut tombée entre les mains des Hollandais. Ils résidaient alors à Madampe, Chilaw et Kalpitiya. Cf. S. G. Perera S.J., The Jesuits in Ceylon (Madura 1941, p. 171), p. 118.

8 Ceylon Government Archives. Dutch Records (abrév. C.G.A., D.R.) 2438, ff. 46-48.

9 R. Boudens, O.M.I., The Catholic Church in Ceylon from 1658 to 1687 dans le Ceylon Historical Journal II (Colombo 1953) 251-257.

10 R. Boudens, O.M.I., Attemps of Catholic Missionaries to enter Ceylon in 1681—1683 dans le Journal of the Royal Asiatic Society (C.B.) (à paraître).

Il fallut attendre l'année 1687 pour voir arriver dans l'île le premier misisonnaire qui réussit à y prendre pied. C'était le Père Joseph Vaz, de l'oratoire de Goa. Déguisé en mendiant, il réussit à débarquer à Mannar [11]. Jusqu'en 1696 il resta seul prêtre catholique, errant d'un endroit à l'autre, réconfortant les catholiques et leur administrant les sacrements, parfois poursuivi, toujours dans l'insécurité, au moins quand il se risquait dans les territoires contrôlés par les Hollandais. En 1696 arrivait de Goa le P. Joseph de Menezes, premier d'une série de missionnaires-Oratoriens, collaborateurs et successeurs du P. Vaz, et qui se sont succédés sans interruption jusqu'aux temps britanniques. Ce sont eux qui, avec un zèle admirable, ont conservé la Foi à Ceylan. Les documents se référant à leurs activités apostoliques sont nombreux [12]. Complétés par un grand nombre de documents de source hollandaise [13], ils nous permettent de suivre d'assez près l'histoire du catholicisme dans ce pays où la Foi rencontra une si violente opposition.

De l'ensemble de ces documents il n'est peut-être pas de nom qui revient plus fréquemment que celui de Negombo. Les catholiques de cette petite ville ont résisté avec une audace incroyable à la persécution des Hollandais. Risquant leur vie, ou tout au moins leur liberté, ils ont refusé l'obéissance aux représentants de l'Eglise Réformée et se sont ouvertement déclarés catholiques. A certains moments leur attitude indépendante devenait nettement provocatrice. D'autres centres de résistance catholique se sont dessinés à Ceylan, comme Jaffna ou Kalutara, mais nulle part l'agitation ne prit un caractère aussi aigu qu'à Negombo.

Ce fut en 1693, problablement, que le P. Vaz s'y rendit pour la première fois pour y encourager et réconforter les catholiques. Ni cette fois-là ni plus tard les circonstances ne lui permirent d'y faire un long séjour,

---

11 S. G. Perera, S.J., Life of the Venerable Father Joseph Vaz, Galle ^{2}1953.

12 Près de cent compte-rendus et autres pièces furent trouvés en différentes archives du Portugal et de Goa. En 1936 le P. S. G. Perera S.J., commença la publication d'une traduction anglaise sous le titre général The Oratiorian Missions in Ceylon (270 pages en 6 livraisons). A sa mort 55 documents étaient publiés. Les autres, déjà traduits, se trouvent au Loyola House, Galle. Mgr. E. Peiris, évêque de Chilaw, en possède une copie. Quelques rapports se trouvent également aux archives de la S. C. de la Propagande (Rome); en voici les plus importants: Relação que o Padre Prepozito da Congregação do Oratorio de Goa fez do estado prezente da missão de Ceylão por especial ordem que teve do Illustrissimo e Exmo Sñor Marques de Vatora Vice Rey, e Capitão Geral da India (1751). Cf. Scritture riferite nei congressi, Indie Orientali, Relazioni 40, ff. 739-745^{v}. Une traduction italienne ibid. ff. 747-771^{v}. Pour les années 1753—1755: Relação do que succedeo desdo anno de 1753 thè ó de 55 na missão de Ceylão, que a Congregação do Oratorio de Goa tem a seo cargo. Cf. Scritt. rif. Cong., Ind. Or., vol. 29 (1758—1760), ff. 33-42. Traduction italienne: Scritt. rif. Congr., Ind. Or., Relazioni 40, ff. 723-736.

13 Citons en particulier 5 gros volumes de rapports provenant de l'Eglise Réformée à Ceylan et conservés au Classicaal archief der Nederlands Hervormde Gemeente, Amsterdam; plusieurs autres volumes encore actuellement aux archives des Eglises Réformées à Ceylan (surtout Colombo et Galle); et plus particulièrement la riche réserve des archives gouvernementales de Ceylan à Nuwara Eliya. Pour une analyse plus détaillée, cf. R. Boudens O.M.I, The Sources for a History of the Catholic Church in Ceylon under the Dutch Rule dans le Ceylon Historical Journal II (Colombo 1952) 43-57.

mais à partir de cette année il put compter sur un catholique indigène de toute première valeur pour instruire les gens et leur conserver la confiance. C'était chez lui ou chez des membres de sa famille que les prêtres clandestins trouvaient un abri [14]. Il s'appelait Affonso Pereyra et était le *mudaliyar* [15] du district. Le gouverneur hollandais à Colombo savait que cet employé officiel du gouvernement était un catholique militant. S'il le tolérait, cette tolérance n'était due qu'à un motif d'ordre politique. Affonso Pereyra était très estimé du roi de Kandy, Vimaladharma Suriya II, qu'il importait extrêmement à ce moment de ne pas offenser [16].

Intrépide, audacieux, et infiniment dévoué aux missionnaires, le *mudaliyar* de Negombo devint bien vite l'âme de la résistance catholique. Avec l'aide de catéchistes, il organisa, en 14 chapelles ou lieux de réunions, des cours de religion où les gens apprirent les principaux éléments de la Foi [17]. Quand les fidèles devenaient peureux à cause de la présence d'un pasteur protestant trop menaçant, il était là pour leur inspirer confiance et tenir les missionnaires au courant de la situation [18]. Quand le gouverneur lui fit remarquer que c'était jouer un jeu dangereux que de loger des prêtres, il répondit qu'il ne pouvait empêcher les missionnaires de venir à Negombo et, qu'étant catholique, il n'hésiterait pas de s'adresser à eux pour accomplir ses devoirs religieux [19]. Sa femme, Catherine Bausem, l'appuyait admirablement dans son apostolat et était, si possible, encore plus audacieuse que lui. Le P. Manoel de Miranda témoigna d'elle: «Elle est si zélée pour la religion catholique que chaque fois qu'un hérétique parlait en sa présence contre la Foi, elle le persuadait et l'humiliait sans façons, mais avec de bons arguments et de la vivacité, et il se peut bien que ses questions et ses arguments m'ont amené personnellement à étudier plus profondément l'Ecriture. C'est à sa demande que j'ai traduit en Portugais la majeure partie des controverses de Beccano, Hosdachim et Bellarmin. . . . Elle était mon catéchiste et par ses convictions elle amena à la Foi catholique nombre de blancs et d'indigènes» [20]. Elle avait, par son zèle, ramené au catholicisme son propre père qui, bien que catholique de naissance, était passé à la religion réformée 33 années auparavant [21]. Le respect humain lui était inconnu et il lui arrivait même de se moquer royalement des calvinistes. Le P. Manoel de Miranda raconte comment un jour elle ridiculisa le pasteur protestant qui dans son sermon avait parlé contre le Souverain Pontife [22].

---

14 Cf. p. e. The Oratorian Missions in Ceylon (abrév. O.M.), pp. 53, 63, 71, 82, 85, 86, 92, 96, 159.

15 Chef militaire indigène commandant les troupes singhalaises du district.

16 O. M., p. 72.

17 O. M., p. 63.

18 O. M., p. 63.

19 O. M., p. 71.

20 O. M., p. 87.

21 O. M., p. 53. W. L. A. Don Peter a écrit un article sur Catherine Bausem, Heroine of the Dutch Persecution in Ceylon, dans The New Lanka 4 (Colombo 1953) no. 3, pp. 60-68. Qu'il nous soit permis de rectifier une erreur. Le roi de Kandy dont il est question à la page 63 n'est pas Sri Narendra Sinha, mais Vimaladharma Suriya II. Par conséquent son père (p. 64) est Raja Sinha II.

22 O. M., p. 72.

En 1707, le gouverneur de Colombo envoya trois hommes à Negombo pour y faire une enquête sur la situation religieuse et s'informer sur le rôle exact que jouait le *mudaliyar* dans l'agitation catholique. Le premier homme qui fut interrogé s'appela Simao da Cruz. Agé de 67 ans il témoigna d'une si grande franchise que ceux qui durent subir l'interrogatoire après lui, encouragés par son exemple, firent eux aussi ouvertement profession de leur Foi. Certains allaient jusqu'à dire spontanément qu'ils étaient catéchistes. Des enfants de 11-12 ans déclaraient que leurs parents leur enseignaient la religion catholique. Quand on reprocha à certaines personnes le culte de la Saint Vierge, elles répondirent que sans cela on ne pouvait aller au ciel. Aux questions se rapportant à l'activité du *mudaliyar* - s'il aidait à la construction des chappelles; s'il amenait les missionnaires -, tous les interrogés restèrent muets [23].

Les autorités hollandaises furent visiblement ennuyées par l'attitude d'Affonso Pereyra, cause principale, semblait-il, de l'état des esprits qui règnait à Negombo. Le nouveau gouverneur de Ceylan, Hendrick Becker, a dû en référer à Batavia, car il existe une réponse du 5 septembre 1708 approuvant l'intention du gouverneur de «garder un oeil vigilant sur le *mudaliyar* de Negombo, Affonso Pereyra» [24]. Malheureusement le gouverneur ne se contenta pas de «garder un œil vigilant». S'étant rendu compte probablement que Sri Vira Narendra Sinha qui en 1706 était monté sur le trône de Kandy, n'avait pas pour le *mudalyar* la même estime que son père, il fit arrêter Affonso avec sa femme, sa famille et son frère Lourenço. Sans autre forme de procès, ils furent exilés à Tuticorin. Ils y reçurent le sacrement de confirmation qu'ils n'avaient pu recevoir à Ceylan et continuèrent à rayonner leur Foi autour d'eux, malgré l'extrême pauvreté à laquelle ils étaient réduits. Affonso envoya à Batavia une lettre de protestation contre la manière insolente dont le gouverneur de Colombo s'était conduit à son égard. N'avait-il pas toujours été, comme son père, un fidèle serviteur de la compagnie hollandaise des Indes Orientales? [25] Nous ne savons pas s'il reçut une réponse, mais il est certaine qu'à Colombo le gouverneur Becker reçut de Batavia une lettre où on lui reprocha son attitude. Si le *mudaliyar* était vraiment si coupable qu'il mérita l'exil, le gouverneur aurait pour le juger dû suivre la voie de la justice. Il aurait dû penser également qu'il importait énormément de ne pas mécontenter les lascarins [26] qu'Affonso Pereyra avait sous ses ordres et qui avaient toujours eu bonne réputation, ainsi que les pêcheurs et les autres habitants de Negombo, tous solidaires par leur attachement à la papauté. Si on les indisposait, ils pourraient boycotter les travaux du canal qu'on projetait, ou le transport des éléphants à Jaffna [27].

---

23 O. M., p. 68-69.

24 «. . . een wakend oog te laten gaan over de Negombose Modliaar Affonso Pereira . . .», C. G. A., D. R. 2223 (Secret Correspondance, Batavia. Lettre du 5 sept. 1708).

25 O.M., p. 86-87.

26 Soldats indigènes.

27 C. G. A., D. R. 2223 (Secret Correspondance with Batavia. Lettre du (?) oct. 1710. La supposition n'était pas illusoire. Valentyn dit que le peuple «refuse de reconnaître comme chef tout autre que le mudaliyar Affonso Pereyra» (Oud en Nieuw Oost Indien, Amsterdam 1726, vol. V., p. 336).

Hendrick Becker se sentit vivement froissé du fait de cette intervention de Batavia. Il écrivit à Tuticorin pour demander qu'une perquisition fût faite dans la maison de l'ex-*mudaliyar*. Comme on y trouva une lettre contenant des renseignements sur l'activité catholique dans la région de Negombo, le gouverneur ordonna qu'on reconduise les prisonnniers à Ceylan. Affonso et Lourenço Pereyra furent détenus dans le fort de Galle. Quelque temps après cependant, ils furent mis en liberté avec défense formelle toutefois de retourner à Negombo [28]. Un document postérieur les mentionne comme exilés à Batavia [29].

L'écartement du *mudaliyar* fut un rude coup pour la chrétienté de Negombo. Il fut d'autant plus ressenti que vers ce temps d'autres catholiques éminents furent également exilés. Nommons parmi ces derniers le vieux Simao da Cruz qui en 1707 s'était si admirablement conduit lors de l'interrogatoire ordonné par le gouverneur [30]. Pendant quelque temps la situation sembla si critique que le P. Manoel de Miranda suggéra à son supérieur de ne plus envoyer de missionnaires dans ce district, afin de ne pas envenimer les choses [31].

A partir de 1712 déjà les Oratoriens de Goa réapparurent régulièrement dans la région [32]. Les catholiques étaient restés fidèles à leur religion. La pression exercée sur eux par les Hollandais n'avait eu d'autre résultat que de les attacher davantage à la Foi. Avec le sentiment de solidarité, s'accrut la prise de conscience de leur force. Ils devinrent même audacieux. Au début de 1744 les catholiques de Negombo envoyèrent au gouverneur hollandais, Valentyn Stein Van Gollenesse et son conseil, une lettre collective en langue tamoule. Ce fut une lettre digne, fière, courageuse, dans laquelle ils faisaient ouvertement profession de leur Foi et manifestaient leur ferme décision de ne jamais accepter la religion réformée quoiqu'il dut en suivre. Voici quelques fragments de cette lettre [33]:

«Le ciel et la terre nous sont témoins de ce que, de tout temps, nous avons été chrétiens et de religion romaine. Pour empêcher cela, on nous a suscité bien des obstacles, ainsi qu'à notre *mudaliyar* et à plusieurs autres de notre peuple et nation, soit en les mettant aux fers, soit en les exilant à Batavia et Tuticorin. De cette manière nous avons perdu beaucoup des nôtres. Cela ne nous a cependant pas effrayé et nous n'avons pas abandonné notre religion. Au contraire, malgré les tourments qu'on nous a fait souffrir, notre conviction est devenue plus forte. Oui, voulut-on même hâcher notre corps en pièces, nous ne changerions pas. Nous voulons persévérer dans la doctrine de notre religion, qui,

---

28 O. M., p. 88.

29 Lettre du P. Jacome Gonçalvez au préfet de la Congrégation (18 oct. 1714), Torre do Tombo (Lisbonne), Liv. 946. Cf. O. M., p. 159.

30 O. M., p. 89. Simao da Cruz cependant réussit à s'évader et rentra à Ceylan sous un déguisement. Il s'établit dans le royaume du roi de Kandy (ibid.).

31 O. M., p. 89.

32 Cf. p. e. O. M., pp. 96, 168, 186, 222, 244, 258, 269-70.

33 L'original en Tamoul a disparu. La traduction hollandaise, rédigée au secrétariat à Colombo le 5 février 1744, se trouve aux C. G. A., D. R. 3117 (Translation of Olas). Nous traduisons littéralement, toutefois en modifiant un peu la ponctuation.

par Notre Seigneur Jésus-Christ, fut donnée aux saints apôtres et reçue comme vérité dès le début. Dussions-nous perdre tous nos biens, mobiles comme immobiles, et même nos têtes, nous n'abandonnerons pas pour autant notre doctrine. Nous craignons le Seigneur qui peut châtier notre âme et notre corps, et nous montrons notre Foi en Lui, en observant ses commandements. Mais nous ne changerons pas de religion et de foi pour un seigneur qui ne peut châtier que les corps. Il est donc inutile de vous efforcer de nous amener à la religion réformée, car nous resterons irrévocablement attaché à notre religion. Notre Seigneur le Christ [...] nous permet nos réunions. Nous ne les omettrons donc point, et nul roi ne pourra nous les défendre. Dans la maison de Pilate, Notre Seigneur le Christ témoigne que son royaume n'est pas de ce monde mais de l'autre, et là il n'y a ni soldats, ni maisons, ni forts, ni bateaux, ni richesses, ni canons, mousquets ou épées. On n'y trouve que ceux qui croient en Lui, suivent ses saints commandements et fixent constamment leurs pensées sur Lui. Il ne faut pas, par conséquent, vous mettre en peine pour nous, car nous ne voulons pas passer à la religion réformée, et si on nous y forçait, nous sommes prêts à prendre publiquement nos responsabilités. [...] Nous laissons nos prêtres baptiser nos enfants dès qu'ils viennent au monde, car si, en ne le faisant pas [...] ils viennent à mourir, de tels enfants non-baptisés doivent certainement se perdre. Nos enfants déjà baptisés sont baptisés de nouveau par les prédicateurs réformés, [mais c'est] comme si on les lavait.

«[...] Nous sommes tous des sujets fidèles de la Compagnie, et quand quelque service nous est demandé nous ne manquons pas de l'accomplir en toute humilité. Quand nous sommes dans l'impossibilité de le faire, nous prenons des coolies que nous y employons. Nous n'avons jamais vécu en discorde avec la Compagnie, et nous souhaitons qu'elle puisse posséder cette île jusqu'au dernier jour. Nos prêtres ne nous apprennent pas autre chose que de vivre en paix et en bonnes relations avec la Compagnie, mais nous vous demandons de ne pas le faire quant à notre religion, et, si on nous y obligeait, on ne pourrait compter sur notre persévérance [..] car nous ne voulons pas changer de religion, car nous avons pour elle un amour trop grand, et nous ne voulons pas écouter les doctrines et admonitions des prédicateurs réformés, ni leurs prières, prédications, catéchisme et psaumes. ...»

Pareille lettre n'a pu manquer d'impressionner le gouverneur et son conseil, d'autant plus que, quelques semaines plus tard. le synode de Colombo se plaignit amèrement d'une recrudescence de l'activité catholique dans cette ville. Le 15 juillet 1744 le conseil décida de donner des instructions pour que les décrets existants contre les prêtres catholiques soient plus strictement appliqués [34].

C'était en vain; le mouvement continua. Le prédicateur Fabricius put s'en rendre compte. Du 20 août au 19 octobre 1744, il fit une tournée d'inspection dans un grand nombre d'écoles et de communautés

[34] «. . . de daartegen successieve gestatueerde plakaten in hare volle kragt en vigeur te observeren . . .». Cf. C. G. A., D. R. 92 ((Political Council Minutes. 15 juillet 1744), ff. 86v-87.

réformées et fut frappé par le dynamisme des catholiques. Dans le rapport qu'il rédigea et qui ne comptait pas moins de 40 pages *in folio* [35], il s'en plaint continuellement. Dans la région de Negombo la population était en grande partie catholique, dit-il. Dans la ville et dans tous les villages des environs on rencontrait des familles qui, ostensiblement, s'opposaient à la religion réformée. Fabricius prenait surtout ombrage du fait qu'un catholique convaincu et zélé, Migiel de Mirando, occupait une position aussi en vue que celle d'interprête officiel. Il le soupçonnait de protéger les catholiques et proposait, dans son rapport au gouverneur, qu'on le démette de sa fonction. Cette proposition fut discutée au conseil du 5 février 1745. Malgré l'absence de preuves concrètes, on décida de faire droit à la proposition du prédicateur. L'interprête fut donc congédié et un autre nommé à sa place [36]. Cinq années plus tard des plaintes analogues revenaient. Les habitants de la région de Negombo étaient en majorité «violemment papistes» et une fois que leurs enfants avaient quitté les écoles réformées, on leur enseignait les commandements et la doctrine catholiques et on leur disait d'oublier tout ce qu'ils avaient appris dans les écoles de la Compagnie [37].

En cette année 1750, l'agitation catholique à Negombo atteignit son point culminant. Le 20 septembre, vers 8 h. du matin, les catholiques se dirigèrent en masse vers la porte de l'église réformée, coupant le chemin au prédicateur et à quelques gens qui voulaient entrer pour faire baptiser leurs enfants. Le chef de l'endroit, un nommé Sturm, leur demanda la raison de pareille conduite. Ils répondirent qu'étant catholiques ils ne voulaient pas laisser baptiser leurs enfants par le prédicateur de la Compagnie ni les envoyer dans leurs écoles. D'ailleurs ils avaient mis sur papier leurs revendications et demandaient de les faire parvenir au gouverneur à Colombo. La foule s'étant retirée, le prédicateur entra dans l'église, mais il n'y trouva que l'instituteur «devant chaises et bancs vides». Ce dernier raconta comment les enfants avaient été chassés de force de l'église. L'après-midi il se rendit à l'école de Pitipana «ou il n'y eut pas d'attroupement, mais aussi pas de monde, à l'exception de vingt écoliers» [38].

Dans la pétition qu'on fit parvenir au gouverneur [39] nous trouvons un écho de la lettre qui lui fut envoyée six années auparavant. Les

---

35 Classicaal archief der Nederlands Hervormde Gemeente, Amsterdam, vol. 63 (Ceylon IV), Nov. 1744.

36 C. G. A., D. R. 94 (Political Council Minutes. 5 fevr. 1745), f. 88.

37 C. G. A., D. R. 421 (Annexes to the Ordinary Councils).

38 C. G. A., D. R. 742 (Secret Council Minutes. 21. sept 1750).

39 La lettre fut écrite en Tamoul. L'original a disparu, mais la traduction hollandaise, rédigée le 23 sept. 1750, se trouve aux C. G. A., D. R. 3128 (Translation of Olas). Une copie a dû se trouver aux archives de l'église réformée à Colombo puisque le Rev. J. D. Palm a connu la lettre et s'en est servi pour la rédaction de An Account of the Dutch Church in Ceylon, collected from the Local Records deposited in the Wolfendahl Church, Colombo, dans le Journal of the Royal Asiatic Society (C. B.), 1846, vol. I, part 2, pp. 134-151 et 1847, vol. 1, part 3, pp. 5-66. Cette copie cependant ne se trouve plus aux archives de Wolfendahl Church. Le résumé de Palm a été publié partiellement dans la brochure déjà mentionnée Catholic Negombo, p. 29 sv.

habitants de la région expriment leur confiance dans le gouverneur qui sans doute ne leur reprochera pas la franchise avec laquelle ils s'adressent à lui. Ils se disent heureux d'être catholiques depuis deux siècles et bien décidés à continuer cette tradition, sans la moindre déviation ou faiblesse. Les Hollandais ne peuvent les forcer qu'à des actes purement extérieurs. A quoi cela est-il bon, s'ils ne parviennent pas à changer les convictions? Et les catholiques expliquent que, s'ils laissent parfois baptiser leurs enfants dans les églises réformées, c'est par peur des représailles et sans porter préjudice au baptême catholique; s'ils disent parfois qu'il n'y a que deux sacrements, ils savent bien qu'en réalité il y en a sept; s'il leur arrive d'affirmer que l'Eucharistie n'est rien d'autre que du pain et du vin, ils croient cependant à la présence réelle; si on les entend dire que la foi sans les œuvres suffit pour être sauvé, ils sont bien persuadés du contraire; ils savent que Marie est la Mère de Dieu, mais on les oblige parfois à la considérer comme une créature ordinaire; ils vénèrent la croix et les statues des saints, mais officiellement ils doivent les rejeter. Cette position fausse n'a-t-elle pas déjà duré trop longtemps? «C'est ainsi que [...] nous venons très humblement [vous] demander de ne pas apprendre à nos enfants dans les écoles réformées, et à nous-mêmes, des choses qui sont contraires à la doctrine romaine, parce que, comme déjà dit, nous sommes, ainsi que nos enfants, de la religion romaine, et nous voulons y persévérer. [...] Quels que soient les frais et les peines que vous puissiez faire, quelle que soit la peur que vous puissiez nous inspirer, la doctrine catholique ne quittera jamais nos cœurs et nos pensées».

Réunis en session secrète, le gouverneur et son conseil discutèrent longuement des événements de Negombo. Quelle attitude fallait-il prendre envers cette population toujours rebelle? Ils décidèrent de charger le chef de la région de découvrir les principaux agitateurs pour qu'on puisse les punir suivant leur culpabilité. Une condamnation exemplaire, pensaient-ils, inspirerait aux autres une crainte salutaire. Ces autres d'ailleurs seraient punis automatiquement, puisque, d'après les lois hollandaises, le baptême catholique impliquait la non-reconnaissance du mariage et l'impossibilité d'hériter [40].

Le gouverneur avait demandé sur la question l'avis du synode de Colombo. Celui-ci avait proposé: 1° que les proclamations gouvernementales concernant la fréquentation des écoles réformées soient renforcées et les amendes augmentées; 2° que les baptêmes et mariages catholiques ne soient jamais reconnus ou sanctionnés; 3° que le gouvernement ne nomme jamais que des protestants comme chefs de districts. A la première proposition il fut répondu que c'était une affaire qui concernait uniquement l'administration civile. A la deuxième, que le gouvernement de Batavia avait la question à l'étude. A la troisième, que le petit nombre d'hommes capables était la raison pour laquelle on ne pouvait se limiter aux seuls chefs de district réformés [41].

Cette réponse est très significative. Elle prouve tout d'abord un refroidissement dans les relations entre le gouvernement hollandais à

[40] C.G.A., D.R. 742 (Secret Council Minutes. 21 sept. 1750).
[41] Rev. J.D. Palm, art. cit.

Ceylan et l'Eglise Réformée. Pareil refroidissement s'était manifesté déjà à propos de certains troubles en d'autres lieux. Elle prouve ensuite que les catholiques étaient si nombreux et que leur activité était si décidée qu'ils avaient réussi à se faire respecter et à se faire reconnaître *de facto.* Il faut mentionner également que dans une lettre de Batavia, de fin 1744, on avait donné comme directive de ne pas appliquer avec rigueur les lois anticatholiques, tout en ne les supprimant pas [42].

Le 18 août 1751, les catholiques de la région de Negombo, s'unissant à ceux de Kalutara et du Alutkuru-Korale, envoyèrent au gouverneur une nouvelle pétition [43]. Ils demandaient qu'on ne les oblige pas à fréquenter les écoles protestantes, qu'on les autorise à se marier d'après leur religion sans être obligés de faire la cérémonie dans les églises réformées, et qu'on ne les traite pas comme des gens de second rang à Ceylan. Ils promettaient de servir fidèlement la Compagnie, mais demandaient également que ceux qui étaient prisonniers à cause de leur Foi soient libérés. «Cependant, pour aucun châtiment au monde nous ne déposerons notre religion.»

Le 23 août, le conseil secret, présidé par le gouverneur Gerrard Joan Vreelandt, décida, «après mûre délibération», de traiter les catholiques avec bonté et de ne pas appliquer à la lettre les décrets antipapistes. Cette décision est d'autant plus remarquable que de nouveaux faits, reconnus graves, venaient de troubler, une fois de plus, la paix à Negombo. Mais c'est surtout le motif allégué qui est digne de considération: on n'obtient pas de résultat durable en se servant de contrainte en matière de religion [44].

Ce ne fut cependant pas, pour autant, la paix religieuse. Au début de 1752 encore, on écrivit à Batavia pour se plaindre des fortes agitations catholiques, surtout dans le district de Negombo où, une fois de plus, avaient eu lieu des manifestations contre le contrôle sur la fréquentation des écoles réformées [45]. Quelques mois plus tard, on dut constater qu'à Negombo les catholiques allaient plus loin encore: ils commençaient à construire des églises, des prêtres circulaient librement, il y eut un vrai culte publique [46]. C'est au mois de mars 1754 que la mesure déborda. Le 23, la population catholique de Negombo organisa une vraie procession. Vers 11 h., 2 à 300 personnes parcouraient la ville portant sous des dais plusieurs statues de saints. D'autres portaient des drapeaux ou des cierges. Ils criaient en Tamoul: «Le Christ est ressuscité». Sturm fut tellement bouleversé par cette audacieuse et grandiose manifestation publique, qu'il n'eut pas la présence d'esprit d'intervenir. Il se rattrapa en rédigeant un rapport pour le gouverneur de Colombo. Celui-ci voulait plus de renseignements, il voulait connaître les promoteurs de la procession, connaître le nom de ceux qui avaient porté les statues et les drapeaux, mais Sturm ne put rien lui dire, car la grande majorité des habitants

42 C. G. A., D. R. 2227 (Secret Correspondance, Batavia. 29 oct. 1744).
43 C. G. A., D. R. 742 (Secret Council Minutes. 24 août 1751).
44 C. G. A., D. R. 742 (Secret Council Minutes. 24 août 1751).
45 C. G. A., D. R. 1174 (Ordinary Correspondance, Batavia. 25 janvier 1752).
46 C. G. A., D. R. 742 (Secret Council Minutes. 27 oct. 1752).

était catholique et ceux-là même qui se disaient réformés - mais qui ne l'étaient que de nom — refusaient de dénoncer qui que ce soit. Au gouverneur il ne restait d'autre ressource que de réprimander sévèrement Sturm pour son peu de vigilance et d'énergie. Les directives de Batavia avaient préconisé une certaine tolérance envers les catholiques, mais il ne s'agissait que de fermer l'œil quand ils se réunissaient en secret. Jamais, on n'aurait pu tolérer de processions publiques, comme dans les pays catholiques, et certainement pas les laisser passer sans prendre de sanctions. On demanda à Sturm d'avoir l'œil aux allées et venues des prêtres, en particulier de Matthias Rodrigo, et, si possible, de l'arrêter. Il fut décidé en même temps qu'on enverrait à Negombo 24 militaires avec leurs sous-officiers respectifs, tous protestants, pour remplacer un même nombre de catholiques qu'on aurait soin de ne pas congédier en même temps [47].

Comme il était à prévoir, aucune des mesures prises n'a pu arrêter le courant catholique. La région de Negombo a continué à causer bien des difficultés et des ennuis aux autorités hollandaises. Nous en trouvons de nombreuses traces dans les sources. Nous y voyons que les prêtres s'introduisent de plus en plus fréquemment dans la ville et ses environs. Quelquefois, ils y organisent des cérémonies publiques. Tout peut se résumer ainsi: les pêcheurs de Negombo deviennent de plus en plus audacieux. Ainsi en 1767, ils refusent ouvertement d'entretenir les écoles réformées, de sorte que, pour les punir, le gouverneur se vit obligé d'ordonner la fermeture des églises catholiques. Si cette mesure s'avérait inefficace, il enverrait une compagnie de Javanais pour occuper les maisons des pêcheurs qui auraient à les entretenir à leurs frais [48].

Les dernières années de l'occupation hollandaise, l'attention du gouverneur et de son conseil fut tellement absorbée par des préoccupations d'ordre politique que la question religieuse passa au second rang. En 1796, Ceylan passait aux mains des Anglais qui toléraient toutes les religions. Le 27 mai 1806, Sir Thomas Maitland, le gouverneur, abolissait officiellement les lois anticatholiques [49].

---

47 C. G.A., D. R. 742 (Secret Council Minutes. 11 avr. 1754).

48 C. G. A., D. R. 2437 (Permanente Orders. To Outstations in General. 17 févr. 1767), f. 75.

49 C. R. De Silva, Ceylon under the British Occupation, vol. I (Colombo ²1953, pp. 341-XVI), p. 241.

Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765

an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773.

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky*, O.M.I.

Bei der Aufhebung des Jesuitenordens hatte Klemens XIV. sich die Neuordnung der Missionen selbst vorbehalten. Aufgabe der Propaganda war es, dem Papst einen möglichst klaren Überblick über die Missionslage zu geben. Nach dem Vorbild von Cerri und Forteguerri stellte man darum an der Missionszentrale einen Band *«Notizie e Luoghi di Missioni»* [1] zusammen, der am 3. September 1773 dem Papst überreicht wurde [2]. Wahrscheinlich drängte die Zeit, denn man versäumte es, ein Inhaltsverzeichnis anzulegen. Msgr Muti, der kurz danach zum Nuntius in Portugal bestellt wurde, und der wohl mit dem Studium der Frage betraut war, mußte am 7. Oktober 1773 die fehlenden Indices nachfordern [3]. Die Missionsübersicht ist von einem Kanzleibeamten an Hand von Originalberichten und schon bestehenden Zusammenfassungen, die wir im Verlauf unserer Studie nach Möglichkeit namhaft machen, abgefaßt. Stefano Borgia brachte am Rand zahlreiche Verbesserungen und Ergänzungen an, sodaß wir ihn mit Recht den Urheber der «Notizie e Luoghi di Missioni» nennen können, zumal auch Paulinus a S. Barthomaeo in seiner «Vitae Synopsis Stephani Borgiae» (Romae 1805) ein Manuskript ähnlichen Inhalts unter den Schriften des ehemaligen Propagandasekretärs aufzählt [4].

Die in der Übersicht gegebenen Nachrichten gehen nur in den Anmerkungen Stefano Borgias über die Zeit von 1765 hinaus und sind oft recht knapp und dürftig. Wir haben uns bemüht, sie aus den Briefen der Missionare, wie wir sie in den Scritture originali della Congregazione Particolare della Cina ed Indie Orientali (S.O.C.P.) und in den Scritture riferite nei Congressi: Indie Orientali e Cina (S.C.) von 1760—1770 fanden, zu erläutern und zu ergänzen.

I. China [5]

Macao

Die älteste Patronatsdiözese in China ist Macao, zu der seit der Neuordnung vom 15. Oktober 1696 durch das Breve «E sublimi Sedis Aposto-

[1] Miscellanea Missioni Tom. XIII. Der Band «Notizie e Luoghi di Missioni» enthält einschließlich des Inhaltsverzeichnisses 295 Seiten (20×28 cm), von denen allerdings nur 95 der Mission unter den Heiden gewidmet sind. Alles andere betrifft die Mission in der nordischen Diaspora und die Tätigkeit der Propagandamissionare im Nahen Osten.

[2] Begleitbrief des Propagandasekretärs Stefano Borgia, Udienze di Nostro Signore del 1773 e 1774 (13) f. 309

[3] S.C. 1772—1773 (33) f. 622

[4] Apographa, excerpta, et indices Tabularii S. Congr. de Prop. Fide, in quibus prima eiusdem institutio, decreta, sanctiones Ecclesiasticae, topgraphicae et historicae relationes fere omnium Missionum breviter et succincte continentur.

[5] Um den Aufsatz nicht zu sehr mit Anmerkungen zu belasten, verweisen wir für die Lebensdaten der Missionare auf folgende Autoren: Louis Pfister SJ., Notices Biographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine 1552—1773. 2 voll. Chang-hai 1932, 1934. Variétés Sinologiques no. 59, 60. — Kilian Menz O.F.M., Necrologium Fratrum Minorum in Sinis. Peiping 1948. — Ocio y Viana, O.P.,

licae specula» [6] die Provinzen Kwangtung, Kwangsi und die Insel Hainan gehören. In Kanton, der Hauptstadt der Provinz Kwangtung, wohnte ursprünglich der Prokurator der Propaganda. Vor der Vertreibung der Missionare besaß die Propaganda dort eine Kirche namens Siao-Nan-Men (am kleinen Südtor), wo drei Missionare wirkten. Die übrigen sieben Kirchen der Stadt wurden von folgenden Ordensleuten verwaltet: zwei von den spanischen Franziskanern, eine von den portugiesischen und eine andere von den französischen Jesuiten, je eine von den spanischen Augustinern und Dominikanern und die letzte von den Missionaren des Pariser Seminars.

Im Jahre 1732 wurden alle Missionare vertrieben, ihre Kirchen beschlagnahmt und fremden Zwecken zugeführt. Eine diente als Gerichtshalle, eine andere wurde Wohnsitz der siamesischen Gesandtschaft, eine dritte wurde den Bonzen übergeben, in eine vierte zog ein chinesischer Admiral ein. Die übrigen, unansehnlicheren wurden an Privatleute verkauft. Obwohl einige Missionare auch noch nach der Vertreibung aus Kanton in der Provinz Kwangtung weiterarbeiteten, - wir hören z.B. 1742 und 1744 von P. Matthaeus Ly SJ. und 1743 von Antoine Connain aus dem Pariser Seminar, der eine kleine Gemeinde bei Shaochow betreute, - so konnte vorläufig doch keiner in die Stadt Kanton zurückkehren. Der chinesische Jesuit Franciscus Vincentius Yang wagte sich im Jahre 1755 als erster Missionar wieder nach Kanton, wo er 10 Jahre lang überaus segensreich tätig war. Ihm folgten bald seine Mitbrüder Joannes Baptista Ngai (Juan Simonelli) aus der portugiesischen Jesuitenmission, Paulus Lieu und Paulus Ching von der französischen Mission. Joannes Baptista Ngai und Paulus Lieu versahen gleichzeitig auch das Amt des Prokurators der portugiesischen bzw. französischen Jesuitenmission [7].

In der Provinz Kwangtung arbeitete ferner noch der chinesische Jesuit Joannes Franciscus Regis. Nach seiner Angabe betreuten die Jesuiten in der Provinz Kwangtung einschließlich der Hauptstadt Kanton, 2043 Christen.

Als die Propaganda im Jahre 1760 erfuhr, daß die Jesuiten wieder in Kanton waren, schickte sie im folgenden Jahre Joannes Chang aus dem Kolleg von Neapel als ihren Missionar dorthin [8]. Joannes Chang berichtet, daß er im Jahre 1763 in Kanton nur 4 Erwachsene und 13 Kinder taufen konnte, 1764 waren es 14 Erwachsene und 13 Kinder, 1765 aber schon 31 Erwachsene und 38 Kinder. In seinen Briefen an

---

Compendio de la Reseña Biografica de los Religiosos de la Provincia del Santisimo Rosario 1587—1895. Manila 1895. — Gregorio de Santiago Vela O.E.S.A., Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustin. 8 voll. Madrid 1913—1931. — Kuo, Elenchus Alumnorum, Decreta et Documenta quae spectant ad Collegium Sacrae Familiae Neapolis, Chang-Hai 1917. — Joseph Van den Brandt C.M., Les Lazaristes en Chine (1697—1925). Peiping 1936. — Ambrosius a S. Teresia (Hofmeister) O.C.D., Bio-Bibliographia Missionaria Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. Romae 1941.

6 Arch. Vat. Segr. Brev. 1952 f. 5-6

7 S.O.C.P. 1765—1768 f. 84

8 Borgia 134-135; Acta Congr. Part. super rebus Sinarum et Indiarum Orientalium 1760—1764 (Tom. X.) f. 17v

die Propaganda klagt Chang immer wieder, daß es ihm noch nicht möglich war, in Kanton eine eigene Wohnung zu finden.

Nach dem Bericht, den der Bischof von Macao, Bartholomaeus Emmanuel Mendes dos Reys durch den chinesischen Dominikaner Paulus Dominicus Ngien der Propaganda schickte, versahen die spanischen Franziskaner in der Provinz Kwangtung die Gemeinden Cheao-Cheu (Shaohow) und Xun-te (Shunteh) mit über 2000 Christen; nach Angabe der Franziskaner waren es 2692. Als Missionar wird Thomas a SS. Sacramento erwähnt, dem sich der Exjesuit Matthaeus Ly angeschlossen hatte. Die spanischen Augustiner hatten in der Provinz Kwangtung Missionsstationen in Chaohing, Nanhsiung und Kang-cheu (Kwangchow-fu, Kanton). Der Bischof konnte nicht angeben, wieviele Christen zu diesen Stationen gehörten. Nach eigener Angabe betreuten die Augustiner in Kwangtung und Kiangsi etwa 2000 Christen und unterhielten, was besondere Beachtung verdient, zwei Krankenhäuser. Als Missionare kennen wir Juan Rodriguez, Josephus a Villanova, Nicolaus a Conceptione (1764) und Carlos Cubbels (1765).

Von der Insel Hainan meldet der Bischof von Macao, daß dort 400 Christen wohnen. Gottfried von Laimbeckhoven erwähnt in seinem Bericht vom Jahre 1760 den Chinesen Didacus Pao, Coadj. spiritualis S.J., als Missionar auf Hainan.

Auf der Liste der Missionare der Propaganda von 1762 wird auch der chinesische Lazarist Paulus Su aufgeführt, der wie es scheint, um 1770 in Kanton gestorben ist.

In der Provinz Kwangsi wohnten nach den Angaben des Bischofs von Macao einige Tausend Christen[9]; nach G. Mensaert O.F.M. waren es höchstens einige Hundert in Macao selbst. Ein Brief aus Macao vom 1765 erwähnt die Pfarreien St. Lorenz und St. Antonius. Die Jesuiten besaßen dort die Kollegien St. Paul und St. Joseph mit eigenen Kirchen, doch waren am 5. Juli 1762 auf Befehl von Pombal 24 Jesuiten, 18 Patres und 6 Brüder verhaftet und nach Portugal geschleppt worden. Ferner hatten die Dominikaner, Augustiner, Franziskaner und die Klarissinnen in Macao je einen Konvent mit einer Kirche. Der Bischof klagt in seinem Bericht, daß die Konvente der Dominikaner und Augustiner zu schwach besetzt seien, er spricht von 2—3 Patres, so daß die Ordenszucht unter diesem Mangel leidet. Nur die Franziskaner hatten stets eine größere Kommunität in der Bischofsstadt. Allein aus den Reihen der ehemaligen Chinamissionare treffen wir in den Jahren 1760—1765 folgende spanischen Franziskaner in Macao: José Bornay (Kwangtung), José Sensio (Kwangtung), Bernardo de los Santos (Kiangsi), Juan Bautista de Ortuño (Kiangsi) und den Portugiesen Francisco da Nossa Senhora de Flor de Rosa (Nanking).

In Macao wohnte auch der Prokurator des Pariser Seminars Olivier-Simon Le Bon und der Prokurator der Propaganda Emilio Palladini. Wie alle übrigen Missionare hatte auch der Prokurator der Propaganda im Jahre 1732 Kanton verlassen müssen. Ein vorläufiges Unterkommen

---

9 Bericht des Bischofs von Macao, ohne Datum, S.O.C.P. 1765—1768 f. 99-100

fand er bei den Dominikanern in Macao, denen die Propaganda jährlich 50 Scudi Miete bezahlte. Am 9. Februar 1765 nahm Palladini Wohnung im ehemaligen Jesuitenkolleg St. Joseph [10]. Erst sein Nachfolger Nicola Simonetti konnte im Jahre 1777 unter dem Titel «Prokurator der Mathematiker in Peking» nach Kanton zurückkehren, wo er kurz darauf am 3. August 1778 starb [11].

Peking

Peking ist die zweite Diözese in China, die dem portugiesischen Patronat untersteht. Nach der Neuordnung vom 15. Oktober 1696 gehören zu ihr nur noch die Provinzen Chihli, Shantung und das Gebiet von Liaotung. In der Stadt Peking selbst und in einem näheren Umkreis von 14 italienischen Meilen herrscht Religionsfreiheit, im übrigen China ist jegliche Ausübung des katholischen Bekenntnisses verboten. Die Propaganda hatte nur zwei europäische Missionare in Peking, den unbeschuhten Augustiner Sigismondo di S. Nicola [12] und den Karmeliten Joseph Maria a S. Theresia, der in Haitien wohnte. Beide waren als Künstler am Kaiserhofe tätig. 1760 schickte die Propaganda zwei weitere Missionare nach Peking, von denen unser Gewährsmann aber noch nicht weiß, ob sie angekommen sind. Es waren dies der Karmelit Archangelus a S. Anna und der unbeschuhte Augustiner Giovanni Damasceno della SSma Concezione Salusti [13]. Außerdem standen in Peking noch zwei chinesische Priester aus dem Kolleg der Heiligen Familie in Neapel im Dienste der Propaganda, Joannes Ku, der bis zu seinem Tode im Jahre 1763 Kaplan des P. Sigismondo an der Kirche der Propaganda (Sitang) war, und Pius Liu Maior, der zur Zeit den Außenposten Kingtscheu (Kingchow) in der Provinz Chihli versah [14].

Da die Christen in Peking häufig die Kirche wechselten, konnte Joannes Ku in seinem Bericht von 1760 nicht angeben, wieviele zur Kirche von Sitang gehörten. P. Sigismondo spricht von 300 Gläubigen, die regelmäßig an den Festtagen die Kirche besuchten. Zur Mission von Sitang gehörten 12 Außenposten in der Provinz Chihli mit insgesamt 146 Christen. Im Berichtsjahr 1760 tauften die Missionare der Propaganda in Peking 34 Erwachsene und 42 Kinder [15].

---

10 S.C. 1765—1768 (31) f. 175v

11 Acta Congr. Part. super rebus Sin. et Ind. Orient. 1775—1779 (Tom. XIII) f. 298v

12 Trat am 13. 5. 1730 in die piemontesische Provinz der unbeschuhten Augustiner ein. 1736 reiste er mit seinem Mitbruder Serafino in die Chinamission und kam als Instrumentenmacher an den Hof. Er starb am 29. 11. 1767 in Peking. (Arch. O.S.A.D., Rom)

13 Geboren am 26. 12. 1727 in Rom, 1744 O.S.A.D. im Konvent von S. Nicola in Rom. 1757 stellte er sich der Prop. als Missionar für Peking zur Verfügung; in seinem Bewerbungsschreiben sagt er, daß er Bilder malen und Flöte spielen kann. Im Juni 1760 reiste er mit seinem Gefährten ab, landete am 28. 7. 1762 in Macao und kam am 22. 9. 1762 nach Peking, wo er als Maler am Hof tätig war. Am 20. 7. 1778 zum Bischof von Peking ernannt, wurde er am 2. 4. 1780 geweiht. Starb am 24. 9. 1781 in Peking bei den französischen Jesuiten und wurde auch auf dem Friedhof von Petang und nicht auf dem der Propaganda begraben. (Arch. O.S.A.D., Rom, Arch. Prop.)

14 Borgia 122-126

15 S.O.C.P. 1760—1763 f. 565, 611

Als Missionar der Propaganda treffen wir in Peking ferner den Franziskaner Eusebio da Cittadella aus der venezianischen Reformatenprovinz, der als Arzt am Kaiserhof tätig war.

«Am Hof von Peking sind die Jesuiten, die in der Stadt mehr als 5000 Christen betreuen», sagt knapp und kurz unser Bericht. Die Jesuiten hatten in Peking mehrere Kirchen. Die bedeutendsten waren die Kirchen von Nantang, Tungtang und Petang, dazu kamen noch mehrere kleinere Marienkirchen, die den Frauen zum Gottesdienst vorbehalten waren. Die portugiesischen Jesuiten besassen in Nantang das Kolleg St. Joseph mit der Salvatorkirche und in Tungtang die Kirche und Residenz St. Joseph, während die französischen Jesuiten den Dienst an der Salvatorkirche von Petang versahen.

Nach dem Berichte des Visitators der portugiesischen Mission, P. Florian Bahr, vom 7. September 1764 an die Propaganda, zählte die portugiesische Mission der Jesuiten in Peking damals 10 europäische Patres. Es waren dies sechs Portugiesen: Josephus d'Espinha, Vizeprovinzial von China, Felix da Rocha, Rektor des Kollegs in Nantang, Joannes de Seixos, Ignatius Franciscus, Andreas Rodriguez, Josephus Bernardus [d'Almeida] und vier Deutsche: Florian Bahr, Visitator, Anton Gogeisl, Augustin Hallerstein und Ignatius Sichelbart. Ferner gehörten zur portugiesischen Mission die drei chinesischen Patres: Emmanuel da Sylva, Josephus Correa und Paulus Soeyro. Obwohl alle europäischen Patres im Hofdienst standen, widmeten sie sich im Verein mit ihren chinesischen Mitbrüdern noch der Seelsorge innerhalb der Stadt Peking. Die portugiesische Mission betreute in Peking 5000 Christen, in den Provinzen Chihli (mit Ausschluß der Stadt Peking) und Shantung 10 500 und 2 000 im Gebiet von Liaotung [16].

In Petang treffen wir im selben Jahr die französischen Jesuiten: Michel Benoist, Alexandre de la Charme, Joseph-Marie Amiot, Marie-Dieudonné D'Olières und Pierre-Martial Cibot mit den Chinesen Thomas-Jean-Baptiste Liu, Jean-Etienne Kao und Paul Liu. Nach einem Bericht an die Propaganda vom 19. September 1764 zählten die französischen Jesuiten in der Stadt Peking 3000 und in der Provinz Chihli 5000 Christen [17]. Demnach hätten die Jesuiten von Peking im Jahre 1764 im Ganzen 25 500 Christen betreut.

Als Missionare der Propaganda arbeiteten in der Provinz Shantung die italienischen Franziskaner Observanten. Ihr Arbeitsfeld war West-Shantung und der Süden der Provinz Chihli mit Lintsing als Hauptmission. Zur Zeit der Abfassung unseres Berichtes waren dort nur zwei italienische Franziskaner tätig, Giambattista da Lucerna und Mariano da Norma Zaralli, der erst 1763 in die Mission gekommen war. Sie betreuten in West-Shantung und in Süd-Chihli etwa 3000 Christen.

Im Südosten der Provinz Shantung mit Tsinanfu als Missionszentrum arbeiteten die spanischen Franziskaner von den Philippinen: Josephus ab Incarnatione, Mathias a S. Theresia Carcia und Bonaventura a Corde Jesu d'Astorga, der 1796 oder 1801 als letzter spanischer Franziskaner

16 S.O.C.P. 1765—1769 f. 77, 123
17 S.O.C.P. 1765—1769 f. 9, 125

in China starb [18]. Als einziger einheimischer Priester wirkte in Shantung der aus Fukien verbannte Adrien Chu aus dem Seminar von Siam, der nun im Dienste der portugiesischen Jesuitenmission stand [19].

Nanking

Von dieser letzten der drei Patronatsdiözesen meldet unser Bericht nur, daß zu ihr die Provinzen Nanking und Honan gehören, in denen portugiesische und französische Jesuiten als Missionare tätig sind [20].

Nach dem Bericht des Bischofs Gottfried von Laimbeckhoven S. J. vom 20. Januar 1760 zählte die Diözese 17 818 Katholiken, und zwar 17 238 in der Stadt und der Provinz Nanking und 580 in Honan.

In der Provinz Nanking waren vier chinesische Jesuiten tätig. Der 72jährige Petrus Schin (Pfister: Tch'En) aus der französischen Mission besorgte die Stationen Vusi (Wusih) und Kiang-ynhien (Kiangyin-hsien), außerdem besuchte er noch ständig Ning-po-fu in der Provinz Chekiang. Die übrigen drei Patres, Julianus Xaverius Schin (64 Jahre alt), Stephanus Baptista Pung (53 Jahre) und Joannes Pung iunior (42 Jahre) gehörten zur Portugiesischen Mission.

In Honan wirkte der Bischof, der gleichzeitig auch Administrator der Diözese Peking war, mit dem chinesischen Pater Marcus Ribeiro. Zeitweilig unterstützten ihn chinesische Patres aus der französischen Mission in Hukwang. So erwähnt er in seinem Bericht von 1760 die Patres Franciscus Xaverius Lan (33 Jahre alt) und Josephus Correa Tscheu (32 Jahre) [21].

Der im Jahre 1764 als Missionar von Nanking aufgeführte portugiesische Franziskaner Francisco da Nossa Senhora de Flor de Rosa war mit dem Bischof Francisco de S. Rosa de Viterbo, seinem Onkel, nach Nanking gekommen. Seit dem Tode des Bischofs (1750) aber lebte er im Konvent von Macao.

Shansi-Shensi

Diese beiden Provinzen hatte die Propaganda den italienischen Franziskaner Reformaten anvertraut. Nach dem Tode des P. Seraphim Rumpler im Jahre 1760 befanden sich nur noch der kranke Giovanni Battista Maoletti iunior, der 1761 starb und Odoardo da Olate, der 1764 die Mission verließ, im Vikariate. Der Apostolische Vikar Giovanni Antonio Buocher lebte seit 1756 verbannt in Macao. Darum schickte die Propaganda 1760 die Patres Francesco Maria Magni und Eusebio da Cittadella nach Shansi-Shensi. Magni wurde 1763, kurz nach seiner Ankunft im Vikariat zum Koadjutor des Apostolischen Vikars ernannt. Eusebio da Cittadella blieb zuerst 17 Monate in Macao und ging dann als Arzt nach Peking. 1763 folgten ihnen die bayrischen Franziskaner Nathanael Burger und Eutropius Hällmer (Helmer). Zwei weitere bayrische Fran-

---

18 Borgia 127
19 S. C. 1769—1771 (32) f. 3
20 Borgia 127
21 S.O.C.P. 1760—1763 f. 577-584v

ziskaner Maglorius Sing und Camillus Zeller reisten 1764 nach China ab. Palladini, der Prokurator der Propaganda in Macao, aber schickte P. Camillus Zeller 1766 nach Cochinchina, wo er 1774 starb.

So ruhte um das Jahr 1760 die Hauptlast der Arbeit im Vikariate Shansi-Shensi auf den Schultern der einheimischen Priester. Es waren dies der Weltpriester Thomas Wang, den der Apostolische Vikar Eugenio Piloti in China geweiht hatte, sodann die Priester aus dem Kolleg von Neapel Vitalis Joseph Kuo, der in den Jahren 1760/61 sämtliche Christen des Vikariates besuchte, Joseph Lucius Li und Pius Liu minor [22].

Wertvollen Aufschluß über die Verteilung der Christen in den einzelnen Provinzen des Vikariates gibt uns der Bericht, den Vitalis Kuo nach seiner großen Missionsreise im Jahre 1760/61 an die Propaganda schickte. Danach bestanden in Shansi 150 Gemeinden mit 7000 Gläubigen, in Shensi 106 Gemeinden mit 6000 Christen und in Kansu 16 Gemeinden mit 1000 Christen [23].

Nach einem anderen Briefe des Vitalis Kuo von 1765 besaßen die Missionare der Propaganda in der Hauptstation von Shansi in Taiyüan eine eigene Kirche mit einem Haus, das Platz für zwei Missionare und ihre Diener bot. In eben demselben Briefe wies Vitalis Kuo auch auf den Nutzen hin, den gute Schulen für den Fortschritt der Mission böten [24]. In der Sitzung vom 12. Dezember 1767 erlaubte die Propaganda die Errichtung von Schulen in Shansi-Shensi und gewährte ad experimentum für zwei Jahre die Summe von 150 Scudi [25].

Hukwang

Im Südwesten der Provinz Hukwang arbeiteten als Missionare der Propaganda zwei chinesische Priester aus dem Kolleg von Neapel, Simon Ciao und Paulus Zai. Außerdem waren in Hukwang noch Jesuiten als Missionare tätig, die 9000 Christen betreuten. Soweit der Borgiabericht [26].

Die portugiesischen Jesuiten arbeiteten hauptsächlich in Hunan, ihre Missionszentrale war jedoch in Wuchang der Hauptstadt Hupeh's. Der Superior der portugiesischen Jesuiten, Emmanuel da Motta zählte im Jahre 1765 46 Jahre und war seit 8 Jahren in der Mission von Hukwang tätig. Der Deutsche Franz Moser war 56 Jahre alt und seit 15 Jahren in Hukwang, während der Portugiese Augustin de Avellar 41 Jahre alt und seit 5 Jahren in der Mission war. Die Zahl der von den portugiesischen Jesuiten betreuten Christen betrug 3718.

In Hupeh arbeiteten drei Jesuiten aus der französischen Mission, und zwar Jean-Baptiste de la Roche, Mathurin Lamathe, Nicolas-Marie Roy und der Chinese Maur Tsao, der in Frankreich studiert hatte. Im ganzen werden die französischen Jesuiten in Hupeh etwas über 5000 Christen betreut haben [27].

---

22 Borgia 130-131
23 S.O.C.P. 1764 f. 219-228
24 S.O.C.P. 1765 f. 127v
25 Acta Congr. Part. super rebus Sin. et Ind. Orient. 1765—1768 (Tom. XI) f. 237
26 Borgia 127
27 S.O.C.P. 1765—1769 f. 335, Brief des P. da Motta vom 26. 12. 1765

Unter den Missionaren in Hukwang wird auch der chinesische Lazarist Stefan Siu erwähnt, der am 8. Mai 1767 in der Mission starb.

Fukien

Der Apostolische Vikar von Fukien wurde seit langem aus den Reihen der spanischen Dominikaner genommen und war zu unserer Zeit gleichzeitig Administrator von Chekiang und Kiangsi. Unter dem Apostolischen Vikar Francisco Pallas übten sieben Dominikaner und zwei Priester aus dem Seminar von Siam die Seelsorge unter 27 000 Christen aus [28].

Nach dem Bericht des Apostolischen Vikars von 1760 befanden sich folgende spanischen Dominikaner im Vikariate: Diego Terradillos (40 Jahre alt), Antonio Loranco (36 Jahre) und Pedro Feliú (32 Jahre), ferner die chinesischen Dominikaner Petrus a S. Dominico Nien, Simon de Rosario, Petrus de Sa Rosa Meu und Vincentius a S. Thoma Hung. Seit der Verfolgung besaßen die Dominikaner im ganzen Vikariate keine einzige Kirche und Kapelle mehr, der Gottesdienst mußte heimlich in den Häusern der Christen gehalten werden [29].

Auch das Seminar von Paris hatte in Fukien und Chekiang noch immer einige Gemeinden unter seiner Obhut, die es gewöhnlich durch einheimische Priester aus dem Seminar von Siam betreuen ließ. So treffen wir im Jahre 1760 Linus Ly in Focheu (Foochow) und Franciscus Ly in Hing-hoa (Hsinghwa).

Ferner hatten die spanischen Franziskaner Christengemeinden in Fukien. Für das Jahr 1765 melden sie 6083 Katholiken in den von ihnen versehenen Gemeinden der Provinz Fukien. Als Missionare, die wenigstens zeitweise auch in Fukien tätig waren, kennen wir Thomas a SSmo Sacramento und Salvator a S. Maria Angelorum.

Als Missionare in Chekiang werden genannt der chinesische Jesuit Petrus Schin, der von Nanking aus die Gemeinde in Ning-po-fu besuchte, und Franciscus Ly aus dem Seminar in Siam, der 1760 in Hinghoa (Hsinghwa) tätig war. Vielleicht ist ihm auch Linus Ly nach Chekiang gefolgt, denn der Apostolische Vikar Pallas spricht in seinem Briefe vom 26. Januar 1763 von zwei Priestern aus dem Seminar von Siam in Chekiang. Beide Ly wurden auf der Liste der Missionare des Pariser Seminars nicht mehr geführt, da sie dem Abruf des Prokurators Le Bon nicht Folge geleistet hatten.

Nach dem Borgiabericht zählten die Jesuiten in den Provinzen Chekiang und Kiangsi kaum 2000 Christen [30]. Als Missionare der Jesuiten in der Provinz Kiangsi werden die Patres Joseph-Louis Le Febvre und José de Araujo erwähnt. In derselben Provinz arbeitete auch der spanische Franziskaner Salvator a S. Maria Angelorum, der 2738 Christen betreute und in Sinfeng-hsien zeitweise der Augustiner Josephus a Villanova.

Szechwan

Am 14. Januar 1753 verpflichtete sich das Seminar von Paris in Szechwan einen Apostolischen Vikar und 8 bis 9 Missionare zu unterhalten. Der

---

[28] Borgia 128-129 [29] S.O.C.P. 1760—1763 f. 526 [30] Borgia 129

Apostolische Vikar Jean-Baptiste Maigrot sollte auch Yünnan unter seine Verwaltung nehmen. Doch Maigrot war schon im Oktober 1752 gestorben. 1762 las die Propaganda im Bericht des einheimischen Priesters Andreas Ly [31] vom 25. Juli 1760, daß das Pariser Seminar bisher nur einen einzigen Missionar Francois Pottier geschickt hatte. Im selben Bericht meldete Andreas Ly, daß die Zahl der Christen bis auf weniger als 8000 zurückgegangen sei. Trotz des Mangels an Missionaren übertrug die Propaganda 1762 dem Seminar von Paris auch noch die Verwaltung der Provinz Kweichow, wo nicht ganz 100 Christen wohnten. 1763 ernannte die Propaganda Pierre-Jean Kerhervé, Superior des Seminars von Siam, zum Apostolischen Vikar von Szechwan. Als dieser nicht annahm, wurde 1767 Pottier zum Apostolischen Vikar bestellt. Neben Andreas Ly wirkten im Vikariate die chinesischen Priester Lucas Ly (1749), Thomas Nien [Yen] (1759), Paulus Tsen [Tseng] (1761) und Matthaeus Kou (1767). Alle vier hatten im Seminar von Siam studiert. Erst 1767 erhielt Pottier in Claude Falconet einen europäischen Mitbruder, dem ein Jahr später Jean-François Gleyo und Georges Alary folgten. Somit zählte das Vikariat nun 1 Apostolischen Vikar, 3 europäische und 4 chinesische Priester. Die 1753 mit der Propaganda vereinbarte Zahl von 8 bis 9 Missionaren war fast erreicht. Das Pariser Seminar hatte große Opfer gebracht, um die Provinzen Szechwan, Yünnan und Kweichow mit Missionaren zu versehen, denn im Jahre 1768 zählte das Seminar von Paris in Indien, Indochina und China nur 24 europäische und 41 einheimische Priester [32].

Werk der Kinder

Einen besonderen Abschnitt widmet der Borgiabericht dem «Werk der Kinder». Im Jahre 1760 beschloß die Propaganda, dem Prokurator jährlich 300 Scudi für das Werk der hl. Kindheit, wie wir heute sagen würden, anzuweisen [33].

Aus den Abrechnungen des Prokurators erhellt, daß das Geld zum größten Teil nach Peking, Shantung und Shansi-Shensi geflossen ist. Nach den Abrechnungen erhielt eine Amme 3 Scudi, eine Familie, die ein Kind adoptierte, 7 Scudi jährlich als Erziehungsbeihilfe [34].

Unterstützung der Propaganda

Die Propaganda unterstützte finanziell nur ihre eigenen Missionare. Demnach erhielten die portugiesischen und französischen Jesuiten, die spanischen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner keinerlei Zuwendungen. Auch die Priester des Pariser Seminars mußten sich selbst unterhalten, obwohl sie Missionare der Propaganda waren. Der Prokurator der Propaganda in Macao und ihre Missionare in Peking erhielten jährlich 200 Scudi, ebensoviel zahlte man an die Apostolischen Vikare. Die

---

31 S.O.C.P. 1760—1763 f. 519-522v. In diesem Bericht behauptet Ly übereinstimmend mit Journal p. 509, daß er 1722, nicht 1725, zum Priester geweiht wurde.
32 Borgia 131-133; S. C. 1769—1771 (32) f. 3
33 Borgia 137
34 S.C. 1772—1773 (33) f. 662

übrigen europäischen Missionare bekamen 125 Scudi im Jahr und die Chinesen 70. Als Vergleich möge dienen, daß die Propaganda rund 120 Scudi im Jahr für den Unterhalt eines Alumnen des Collegio Urbano ausgab [35]. Ein Scudi galt 1765 ungefähr 5 Mark, dabei muß man aber bedenken, daß das Geld damals eine weit größere Kaufkraft hatte als heute. P. Serafino O.S.A.D. hatte als erster Missionar der Propaganda eine Schule in Peking gegründet. Nach seinem Tode im Jahre 1742 führte sein Mitbruder Sigismondo di S. Nicola das Werk weiter. Die Propaganda unterstützte die Schule in Peking mit 50 Scudi jährlich. Der Karmelit Joseph Maria empfing 25 Scudi für die Schule in Haitien. Die Franziskaner in Shansi-Shensi erhielten 1770 zunächst ad experimentum auf zwei Jahre und von 1773 an dauernd 150 Scudi für die Schulen im Vikariat.

In der Abrechnung des Prokurators von 1764 werden drei Katechisten aufgeführt, einer in Shantung und zwei in Shansi-Shensi, von denen jeder im Jahre 25 Scudi Gehalt bekam.

Einheimische Bischöfe

Teodorico Pedrini hatte schon in seinem Briefe vom 21. Oktober 1733 dem Kardinalpräfekten Petra vorgeschlagen, für die Zeit der Verfolgung einen einheimischen Bischof in China zu ernennen. Als geeignete Kandidaten nannte er den Jesuiten Franciscus Xaverius a Rosario und den Lazaristen Paulus Su [36]. Franciscus Xaverius a Rosario wurde wegen seiner Haltung in der Ritenfrage von der Propaganda ohne weiteres abgelehnt. Über Paulus Su zog man zwar Erkundigungen ein, ließ aber dann die Sache auf sich beruhen.

Der Jesuit Dominique Parrennin schrieb am 5. November 1734 seinem alten Freund Matteo Ripa, er möge dafür sorgen, daß ein chinesischer Priester aus dem Seminar von Neapel zum Bischof ernannt würde. In einem weiteren Briefe vom 8. November 1735 kam er wiederum auf diesen Vorschlag zurück, da er der Kirche in China das bittere Ende der Japanmission ersparen wollte [37]. Ripa leitete diesen letzten Brief dem Präfekten der Propaganda zu, der ihn der Congregatio Particularis vom 18. September 1736 vorlegte [38]. Auf dem Merkzettel des Sekretärs der Propaganda Filippo Monti für die Audienz vom 25. Dezember 1736 ist als letzter Punkt vermerkt: In Anbetracht, daß das einzige Mittel um unseren hl. Glauben im weiten chinesischen Reiche auszubreiten der einheimische Klerus sei, aus dem man nach einer gewissen Bewährungsprobe auch Bischöfe auswählen könne, die ihren Landsleuten selbst in der Verfolgung den nötigen Beistand böten, möge der Papst dem Kolleg der Heiligen Familie von Neapel seine besondere Gunst schenken [39].

---

35 M. Ripa: Storia della Fondazione della Congregazione e del Collegio de'Cinesi sotto il titolo della Sagra Famiglia di G. C. Tomo III. Napoli 1832 p. 250

36 S.O.C.P. 1735 f. 311-312

37 Beide Briefe aus dem erzbischöflichen Archiv von Hankow. Freundlichst mitgeteilt von P. Georges Mensaert O.F.M., dem wir hier noch einmal für seine wertvollen Hinweise und Ratschläge danken möchten.

38 Ripa: Storia Vol. III. p. 186-187

39 S.O.C.P. de 15. Luglio e 18. Settembre 1736 f. 373

Unter dem Datum vom 13. November 1751 schrieb der Kleriker Joannes Chang (von 1761 Missionar der Propaganda in Kanton) aus dem Kolleg in Neapel an Andreas Ly, daß Rom die Absicht habe, Vitalis Kuo zum Erzbischof von Szechwan zu machen [40].

Pierre-Jean Kerhervé, der 1763 zum Apostolischen Vikar von Szechwan ernannt worden war, aber nicht annahm, schlug den chinesischen Priester Andreas Ly für diesen Posten vor [41].

Am 10. Juli 1763 schlug Nicola Borgia [42], Bischof von Carva, der Propaganda die beiden Exalumnen des Kollegs in Neapel Joannes Baptista Ku und Vitalis Kuo als Bischöfe in ihrer Heimat vor. Der Brief trägt auf der Rückseite den Vermerk: «Audienz vom 26. 7. 1763, Seine Heiligkeit befahl, dieser Bitte Rechnung zu tragen. M. Marefuscus Secr.» [43]. Dabei scheint es geblieben zu sein.

Jedoch beweisen diese Versuche, daß Stefano Borgia kein Neuland beschritt, als er der Propaganda 1787 seine beiden Memoranden über die Weihe chinesischer Bischöfe vorlegte [44].

Zahl der Missionare mit Ausschluß von Macao

Europäische Missionare

Jesuiten aus der portugiesischen Mission	15	(davon 6 Deutsche)
Jesuiten aus der französischen Mission	9	
Spanische Dominikaner	4	
Spanische Franziskaner	5	
Spanische Augustiner	4	
Italienische Franziskaner	4	
Bayrische Franziskaner	3	
Unbeschuhte Karmeliten	2	
Unbeschuhte Augustiner	2	
Seminar von Paris	1	
	49	

Von den 49 europäischen Missionaren unterstanden 12 der Propaganda.

Einheimische Missionare

Jesuiten aus der portugiesischen Mission	9
Jesuiten aus der französischen Mission	12
Dominikaner	4
Exjesuit bei den spanischen Franziskanern	1
Heilige Familie von Neapel	8
Seminar von Siam (M.E.P.)	7
Lazaristen	2
Weltpriester bei italienischen Franziskanern	1
	44

Von den 44 einheimischen Priestern unterstanden 18 der Propaganda.

---

40 A. Ly: Journal p. 250

41 A. Launay: Journal d'André Ly p. XXI

42 Geboren 6. 5. 1700 in Neapel, Professor am Kolleg der Hl. Familie, 1751 Bischof von Carva, 1765 von Aversa, gestorben 6. 4. 1779 in Neapel, Grab in der Kirche des Kollegs der Hl. Familie von Neapel. (D.H.G. IX. 1232—1233)

43 S.O.C.P. 1760—1763 f. 626-627

44 cf. J. Beckmann: Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787—1819; M. R. (Münster 1940) pp. 199-217.

Insgesamt waren also um 1765 in China mit Ausschluß von Macao 93 Missionare tätig, von denen 30 unter der Propaganda standen. Allerdings ist es möglich, daß noch der eine oder andere Missionar zu der Zeit in China arbeitete, ohne daß sein Name in irgendeinem Bericht erwähnt wird.

Zahl der Christen in China mit Ausschluß von Macao

Nachdem wir soweit wie möglich alle verfügbaren Quellen herangezogen haben, dürfen wir es wohl wagen, eine Aufstellung über die Zahl der Christen in China um das Jahr 1765 zu geben.

Portugiesische Jesuiten		
Peking Stadt	:	5000
Chihli und Shantung	:	10500
Liaotung	:	2000
Nanking, Stadt und Provinz	:	17238
Honan	:	580
Hunan	:	3718
Hainan	:	400
Französische Jesuiten		
Peking Stadt	:	3000
Chihli	:	5000
Hupeh	:	5000
Missionen, in denen sowohl portugiesische als auch französische Jesuiten arbeiteten		
Kwangtung	:	2043
Chekiang und Kiangsi	:	2000
Jesuiten zusammen	:	56479 Christen
Spanische Franziskaner		
Fukien	:	6083
Shantung	:	2417
Kwangtung	:	2692
Kiangsi	:	2738
Spanische Franziskaner zusammen	:	13390 Christen
Spanische Dominikaner in Fukien, Chekiang und Kiangsi	:	27000
Spanische Augustiner in Kwangtung und Kiangsi	:	2000
Seminar von Paris		
Szechwan	:	8000
Kweichow	:	100
Italienische und bayrische Franziskaner		
Shansi	:	7000
Shensi	:	6000
Kansu	:	1000
Shantung	:	3000
Italienische und bayrische Franziskaner zus.	:	17000
Missionare der Propaganda in Peking und Kanton	:	ca. 500

Somit kommen wir auf die Gesamtzahl von 125 009 Christen, von denen 25 600 von Missionaren der Propaganda betreut wurden.

Leider kennen wir nicht die Zahl der Christen in den Gemeinden des Pariser Seminars in Kwangtung, Fukien und Chekiang, ebenso ist uns die Zahl der Christen in Hukwang, die von den Missionaren des Kollegs von Neapel betreut wurden, unbekannt. Auch von der Provinz Kwangsi wissen wir nur aus dem Bericht des Bischofs von Macao, daß dort einige Tausende Christen wohnten.

Selbst wenn wir diese Lücken in unserer Statistik in Betracht ziehen, kommen wir zur Schlußfolgerung, daß die Zahl der Christen in China im Jahre 1765 kaum 135 000 überschritten hat.

Miscellanea

Neue Zeitschrift und neue Bibliothek im Dienst afrikanischer Musik. Schon seit der Gründung der «African Music society» im Jahre 1948 wurden deren Mitglieder und weitere interessierte Kreise durch eine bescheidene Publikation (African Music Society Newsletters) laufend orientiert. Jetzt legt die Gesellschaft nicht nur das erste, 96 S. starke Heft einer eigentlichen Zeitschrift (African Music) vor, sondern kündigt darin auch offiziell die Eröffnung einer Internationalen Bibliothek für Afrikanische Musik an. Für die Zeitschrift werden Beiträge von verschiedensten Seiten eingeladen. Das erste Heft bringt u. a. Artikel über den Stand der Volksmusik in Bantu-Afrika, die Musik der Tiv, die Sprachtrommeln der Yoruba, die Stellung des Trommlers bei den Akan, die Musik der Goldküste und eine Einführung in kongolesische Musik. Es folgen dann eine Reihe Kurzbeiträge, Mitteilungen an den Herausgeber, Miszellen und schließlich Buch- und Plattenbesprechungen. (Die Zeitschrift kostet S. 10/6 oder $ 1.50 pro Heft und kann bezogen werden durch die African Music Society, P.O. Box 138, Roodespoort, Transvaal, Union of South Africa. Offenbar wird die Zeitschrift vorderhand als Jahrbuch publiziert: Vol. I, 1954, herausgekommen im April 1955.) — Über die Bibliothek heißt es u. a.: «The first essential towards a proper classification, and therefore a fuller understanding of the humanities behind this special form of music, is the continual collection of a representative selection of African compositions by the most practical means at our disposal, phonographic recording» (p. 7). Die Record-Library verkauft Langspiel-Platten zum Preis von S. 22/6 pro Stück und publiziert auch die Osborn-Preis Records (the best recordings of Africain Music of the year). Angekündigt wird zB. neuestens: «Salve Regina» - Hymn with drums, by Chanteurs à la Croix de Cuivre at Elisabethville. Gallotone G. B. 1408, 78 r. p. m. Recorded by Hugh Tracey. — Nicht zuletzt wird der Afrikamissionar dankbar sein, daß er durch diese neue Zeitschrift und Bibliothek wertvollste Hilfe und Anregung erhält in Sachen Kirchenmusik und -gesang.

Albert Plangger, SMB

Les réductions catholiques du pays des Ordos

Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut

par Joseph *Van Hecken* C.I.C.M. (1

A cause de leur analogie avec les missions des Jésuites au Paraguay (1620—1750), et de leur caractère distinctif de concentration homogène de catholiques autour d'une église, nous appelons réductions, les villages chrétiens, fondés par les missionnaires de Scheut dans le pays des Ordos, entre 1879 et 1945.

Avant de montrer cette analogie, jetons d'abord un coup d'œil rapide sur la bibliographie tant étrangère que chinoise, ayant traité ce sujet. Dans leurs études générales sur la colonisation de la Mongolie par les Chinois, les auteurs occidentaux ne font presque pas mention du concours que, par la fondation de ces villages, les missionnaires de Scheut ont prêté au développement économique et social de la colonisation chinoise du pays des Ordos. [1]

Les voyageurs, qui ont traversé ce désert, ouvert par les missionnaires de Scheut à l'agriculture chinoise dans des sections importantes, consacrent à peine quelques phrases à cette œuvre civilatrice. [2]

Quant à l'abondante bibliographie chinoise, qui traite de la colonisation du pays des Ordos, elle observe de préférence une attitude plutôt antipathique, sinon hostile. [3]

---

1 George F. Cressey, Chinese Colonisation in Mongolia: A General Survey, dans Pioneer Settlement, American Geographical Society, New York (1932), pp. 273-287. — Paul Wilm, Agriculture Methods of Chinese Colonists in Mongolia, Chinese Economic Journal, I, 1023-34 (1927). — John Lossing Buck, Landutilisation in China, a study of 16 786 farms in 168 localities and 32 256 farm families in twenty two provinces in China. 1929—1933. Shanghai China. — W. R. Carles, Problems in Exploration: Ordos. Geographical Journal. 1909.

2 Gr. N. Potanin, Tangutsko-tibelskaya okraïna Kitaya i central'naya Mongoliya. Moskva, 1950, Chap. III et IV, pp. 78-156. (Première édition à St. Pétersbourg 1893). — William Woodville Rockhill, Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892. Washington Smithsonian Institution 1894, pp. XX. 413. — id., The Land of the Lamas, notes of a Journey through China, Mongolia and Thibet, New York. The Century Co 1891, pp. VIII, 399. — Count Lesdain, From Pekin to Sikkim Through the Ordos, the Gobi desert. London, John Murray, 1908, pp. XII, 301. — Henri Marie Gustave d'Ollone. Les derniers barbares. Mission d'Ollone. Paris, P. Lafitte & Cie. 1911. Cfr. T'oung Pao, serie 2, Vol. 10, pp. 87-88. — Albert Tafel, Meine Tibetreise, eine Studienfahrt durch das nordwestliche China und durch die Inner Mongolei in das östliche Tibet. Seconde édition 1923, pp. IV, 499. — George B. Cressey, The Ordos Desert of Inner Mongolia, dans Denisson University Bulletin, Vol. XXXIII, n° 8. Granville, Ohio, Oktober 1933, pp. 155-248. — Un jugement plus exact est présenté par le P. Licent dans son livre Huang-ho Pai-ho. Comptes rendus de dix années (1914—1924) de séjour et d'exploration dans le bassin du Fleuve Jaune, du Pai-ho et d'autres tributaires du Golfe de Pe-tcheu-ly. Tientsin, 1924. — Schuyler Camman, The land of the Camel. The Ronald Press Company. New York, 1947.

3 Dans un simple article, il est impossible d'étudier à fond les travaux littéraires chinois, qui traitent la question de la colonisation de la Mongolie en général et du pays des Ordos en particulier. Nous citons seulement les principaux ouvrages. Chang Yin-t'ang M. A. (Liverpool), The Economic Development and Prospects of Inner Mongolia (Chahar, Suiyuan and Ningsia). The Commercial Press. Shanghai, China. 1933, pp. XIV, 243. Chap. V. The Northwest as a field of Chinese Colonisation, pp. 167-197. — King F. H., Farmers of Forty Centuries (1927) (Ces deux livres sont en anglais). — Chou Chin-hsi, Le défrichement du Ho-t'ao (Ap. 14) Chap. II Le canal Huang-t'u-la-hai. — Lü Hsien et Wang Wên-

Parmi les missionnaires du pays des Ordos eux-mêmes, S.E. Mgr. C. van Melckebeke excepté [4] aucun n'a étudié spécialement la méthode appliquée à leur apostolat [5].

Dans un recueil de documents sur la vie apostolique de S.E. Mgr. Alphonse Bermyn [6], qui a été le propagateur principal de cette méthode, nous-mêmes nous avons omis de fixer cette méthode dans son cadre historique et géographique. Nous avons éparpillé ses divers aspects au lieu de les réunir en un seul faisceau, qui aurait fait voir son importance et son mérite.

Cette lacune, nous nous sommes proposé de la combler par cet article. Notre première partie montrera comment les missionnaires de Scheut se sont adaptés à la situation particulière, dans laquelle ils se sont trouvés et comment, par le courant des événements de l'infiltration chinoise dans le pays des Ordos, ils ont été entrainés dans cette forme particulière d'apostolat.

Nos sources d'information sont en majeure partie des documents chinois et mongols inédits des archives du diocèse de Ning-hsia [7], l'ancien vicariat de la Mongolie Sud-ouest (Ordos); ensuite des lettres inédites de missionnaires, conservées dans les archives de la Congrégation du C.I.M. Scheut (Belgique); en outre une collection de documents mongols inédits, recueillis par S.E. Mgr. A. Bermyn et conservée par le R.P. A. Mostaert et enfin une cinquantaine de livres ou articles chinois. [8]

---

ch'ih, Description de Lin-ho (Ap. 22), Vol. II, pp. 1-4. — Ting Hsi-kui et Pai Han-chang, Description de Ching-pien (Ap. 5), Vol. II, Rapport du sous-préfet Ting Hsi-ku'uei. Chang P'êng-i, Description et cartes du Ho-t'ao (Ap. 15), Chap. IV, Occupation et Colonisation, où l'auteur copie le rapport de Ting Hsi-k'uei. — Chang Ting-i, Annales de Sui-yüan (Ap. 29). Chap. X, La colonisation du territoire mongol. — Rapport d'une enquête du Ho-t'ao (Ap. 38). La colonisation du Ho-t'ao, pp. 160-190. — La Revue Yü Kung (Ap. 41) passim, mais surtout le nº 65. Ce numéro entier examine diverses questions qui se rapportent à la colonisation de la section nord-ouest du pays des Ordos et rappelle en deux pages l'œuvre de l'Eglise catholique (Ap. 32). — Chinese Economic Monthly, éditée par le Bureau d'Information d'Economie, spécialement les nºs de 1925, pp. 23-27 et le 1926, p. 414. Description succincte de la province de Sui-yüan (Ap. 30). Voyez les sous-préfectures de Lin-ho, de Wu-yüan, de An-pei, de Wu-yeh, de Pao-tou, de Salats'i, de T'o-ch'êng, de Tung-shêng et des sept bannières mongoles.

4 En Mongolie. L'activité sociale de l'Eglise catholique. Ce travail fut traduit et publié en chinois le 18 décembre 1947 (Ap. 24).

5 A. Botty, Aux Ortos, pays et mission, 58 p. Scheut. Séminaires des Missions. 1910. — id. Mgr. Bermyn et son œuvre, dans Missions Catholiques, XLVII, 2398, 1915, 241-242. — Jean Braam, Au pays des Ortos Miss. Cath. 1911. — Remy Van Hyfte, La Crise de nos Chrétientés agricoles, dans China missionary, 1949, nº 2, pp. 133-139.

6 J. Van Hecken, Mgr. Alfons Bermyn. Dokumenten over het missieleven van een Voortrekker in Mongolië. J. Hertoghs, Wijnegem. 1947 2 vol. 187 et 153 pp.

7 En transcrivant les caractères chinois nous employons la romanisation de Mathew's Chinese-English Dictionary, Harvard, Massachusetts, excepté dans quelques noms propres d'usage courant comme Peking, Shansi etc. que nous écrivons sans espacement. La transcription des mots mongols suit le Dictionnaire Ordos de A. Mostaert C.I.C.M. Troisième Partie, I Index des mots, excepté pour la palatale affriquée, la fricative et la dentale alvéolaire, que nous représentons par c, s et j. Tous les mots mongols, même les noms propres de personnes et d'endroits sont transcrits en langue littéraire, à cause de l'impossibilité de les imprimer en transcription phonétique du dialecte Ordos. Quelques noms d'un usage commun ne suivent pas cette transcription et ne sont pas espacés.

8 Les citations de ces sources sont faites de la façon suivante: des pièces des archives du diocèse de Ning-hsia nous donnons la date du document, avec mention entre crochets de la langue, chinoise(c) ou mongole(m), dans laquelle elles sont écrites, suivie des majuscules A(archives) D(diocèse) N(Ning-hsia); des lettres des missionnaires aux archives de Scheut nous donnons la date suivie des majuscules A(archives) S(Scheut); des documents mongols de la collectio de Mgr. Bermyn, nous donnons la date, suivie des majuscules C(collection) B(Bermyn); des

SUI-YÜAN
SHANSI
SHENSI
DJASAK
TUNG-SHENG
WANG
UCHIN
YÜ-LIN
FU-KU
SHEN-MU
HENG-SHAN
CHING-PIEN
KUA-MA-CH'IH
LING-CHOU
WU-YEH
P'ing-lo
Ning-hsia
Tung-k'ou
Sibérie
Mandchourie
Mongolie Extérieure
Mongolie Intérieure
Peking
CHINE
41°
40°
39°
38°
106°
107°
109°
110°
111°
112°
113°

Dans la seconde partie, nous examinons l'application de la méthode des réductions au pays des Ordos, ainsi que ses résultats. L'étude de cette seconde partie est basée sur notre expérience personnelle, d'un séjour de seize ans dans cette contrée et sur des pièces des archives du diocèse de Ning-hsia et des différentes missions.

Première Partie

L'INFILTRATION CHINOISE DANS LE PAYS DES ORDOS ET LES MISSIONNAIRES DE SCHEUT

Les pays des Ordos, appelée Ho-t'ao par les Chinois et Borotoqoi par les Mongols est situé dans la boucle du Fleuve jaune, au nord de la grande muraille. Au nord-ouest de cette boucle, la frontière suit à partir de l'embouchure de la rivière Hsieh-ch'êng-ho (en mongol Jebege yin γoul) [9] la rivière Wu-laho (en mongol Qaγu-cin ulaγan qatun), ancien lit du fleuve, qui est appelé aussi à partir de l'endroit où il forme la frontière de Dalad, Wu-chia-ho, et rejoint le fleuve jaune à Hsi-shan-tsui-t-zu. [10]

Le haut plateau des Ordos est un désert, couvert au nord-ouest par des dunes de sables mouvants, sans végétation et au centre par la Chaîne du mont Arbus [11] et des plaines d'un sol caillouteux et aride. Celui-ci prend un aspect plus accidenté dans la direction du nord-est, où il forme les montagnes Ch'ien-shan. Le sud et le sud-est de ce désert consiste en une zône de dunes, couvertes de broussailles, qui encerclent des plaines basses. Celles-ci ne sont autre chose que d'anciens bassins desséchés, dans lesquels pousse abondamment le lasiagrostis splendens, une herbe très dure, mais très résistante à la sécheresse et qui produit un grain fort nourrissant.

Si l'on excepte la plaine fertile, appelée Hou-t'ao, située au nord-ouest entre les deux bras principaux du fleuve jaune, le pays des Ordos répond moins aux exigences d'une vie de laboureurs fixés au sol, qu'à celle de pasteurs nomades.

Il convenait donc parfaitement aux tribus mongoles nomades, qui s'en emparèrent vers 1470, par la force des armes en chassant les Chinois. [12]

---

livres et articles en chinois, nous donnons dans un appendice à la fin des paragraphes premier et second, le titre complet en chinois avec la traduction. Dans les citations au bas de la page nous mentionnons les premiers mots du titre en français et renvoyons ensuite à l'appendice (Ap.).

9 Dans Lois (Ap. 3) Chap. X, p. 38 cette rivière est appelée Tzu-pu-kai.

10 Cfr. Walther Heissig, Über Mongolische Landkarten, dans Monumenta Serica Vol. IX, 1944. Teil I, B, Karte des Khangin Banners (Ordos), p. 122 ss.

11 Cette chaîne d'environ 100 Km. de longueur est formée par trois collines appelées Arbus, Urandösi et Kandagari. Cette dernière est appelée auusi Ulaγan modun u aγula et Yin-shan par les Chinois parce qu'il contient du minérai d'argent.

12 Histoire des Ming (Ap. 10), Chap. 327, l'histoire des Tatan, nom donné aux Mongols pendant la dynastie des Ming, p. 7923 a-7927 a. — Wei Huan, Examen (Ap. 18), Chap. VII, le district de Yü-lin. — Chang Yü, Enquête (Ap. 9). Notes sur le Ho-t'ao. — Description de Yülin (Ap. 42), Chap. IX. — Sanang Setchin, Histoire des Mongols(m). Traduction de Isaac Jacob Schmidt,

Cette armée conquérante mongole s'appelait l'armée des Ordos (proprement «les dix-milles des Ordos»).[13] Elle était formée de clans[14] groupés sous le commandement d'un chef, nommé jinong.

Après que le jinong erincin se fut soumis aux Mandchoux en 1635 avec tous les clans de la tribu Ordos, celle-ci fut divisée en 1649, selon la mode mandchoue, en six bannières dont une fut dédoublée en 1736.[15] Dans cet article nous désignons ces bannières sous les noms suivants: Wang, Dalad, Khangin, Otok, Üchin, Djunghar et Djasak. Jusqu'en 1950 chaque bannière fut gouvernée par un prince, descendant de Barsabolod, fils de Dayan (1470—1543), qui fut un descendant en ligne directe de l'empereur Tchingis. Ces princes se succédèrent par droit héréditaire, mais avaient besoin d'être confirmés dans leur pouvoir par le gouvernement impérial de Peking. Le prince était assisté par cinq ministres supérieurs et une armée de fonctionnaires subalternes.

Le gouvernement de Peking exerça son autorité sur les Mongols Ordos, par un ministère spécial, appele Li-fan-yüan, ou ministère des

---

Geschichte der Ost-Mongolen und Ihres Fürstenhauses. St. Petersburg, 1829, du chap. VI au chap. X, pp. 185-298. — Hsiao Ta-hêng, «Pei-lou Fong-sou», traduction de Henri Serruys, Les coutumes des esclaves septentrionaux, dans Monumenta Serica, Vol. X, 1945, pp. 117-208. — History of the Eastern Mongols during the Ming Dynasty from 1368 to 1634 by D. Pokotilov, Part I, passim; et Part II, Addenda and Corrigenda, par Wolfgang Franke. Chengtu and Peiping 1949, passim.

13 Au quinzième et seizième siècles les Mongols Orientaux étaient divisés en six armées appelées tümen (dix mille): les trois tümen de droite étaient les Ordos, les douze Tümed et les Yüngsiyebü (avec les Asud et les Qaracin); les tümen de gauche étaient les Caqar, les Qalqa et les Uriyangqan. Les Ordos étaient préposés à la garde des «huit tentes blanches de Tchingis» et qui sous la dynastie des Ch'ing étaient vénérées surtout à Edjin Khorô dans la bannière de Wang. — En 1939 deux coffres gardés à Edjin Khorô furent transférés, par ordre du gouvernement de Chunking, dans un temple à Hsing-lung-shan, à une cinquantaine de Km. au sud-est de Lan-chou, Kansu, où ils furent gardés par des Mongols Ordos. Au mois août 1949 le gouverneur du Kansu Ma Pu-fang fit transporter les coffres à la lamaseri de Kumbun, où elles restèrent jusqu'en 1954. Un communiqué de l'International News Service a annoncé que le 23 avril 1954 ces coffre ont été rapportés à Sui-yüan, capitale de la Mongolie Intérieure et seront déposés dans un nouveau mausolée sur la rive ouest du fleuve jaune, c. à d. à Edjin Khorô.

14 A. Mostaert, Les noms de clan chez les Mongols Ordos, Ordosica, II, pp. 21-54 dans Bulletin nº 9 of the Catholic University of Peking, November 1934.

15 Dans les actes, livres ou lettres officielles les sept bannières sont désignées d'après leur position géographique: Wang, comme étant la bannière centrale de l'aile gauche, Dalad, comme la bannière postérieure de l'aile gauche, Khangin, comme la bannière postérieure de l'aile droite, Otok, comme la bannière contrale de l'aile droite, Üchin, comme la bannière antérieure de l'aile droite, Djasak, comme la seconde bannière antérieure de l'aile droite et Djunghar, comme la bannière antérieure de l'aile gauche.

Les principaux ouvrages chinois, dont plusieurs ont été édités en mongol, au sujet de l'histoire des Ordos, pendant le règne des Ch'ing, sont les suivants: Mémoires (Ap. 23), Chap. VI, la Confédération des Ordos. — Résumé de l'histoire ... (Ap. 17), Chap. I, f. 21-22. — Biographies (Ap. 4), Chap. 43. — Lois. (Ap. 3) passim. — Histoire des Ch'ing (Ap. 6), pp,. 943 b-944 c. — Cfr. Chang P'êng-i, Descript. et cartes (Ap. 15, Chap. I en entier. Cfr. aussi R. Grousset, l'Empire des Steppes, Payot, Paris, 1938, pp. 587-589.

peuples tributaires, qui envoyait un chiang-chün ou maréchal, résidant à Sui-yüan. Celui-ci traitait les affaires mongoles au nom du ministère, avec le Da ou chef de la Confédération [16], qui jouissait d'une certaine autorité sur les autres bannières.

A part cela, les Mongols conservèrent leur organisation sociale et religieuse, dans la quelle le Li-fan-yüan intervint aussi peu que possible. Il favorisait même de son omnipotente influence le développement de l'organisation religieuse lamaîste des Mongols, effectuant ainsi leur pacification et leur affaiblissement en même temps.

Les Mongols Ordos, qui à la fin du seizième siècle, faisaient encore trembler le trône de l'empereur chinois, étaient devenus, au dix--septième siècle, des paisibles nomades, menant une vie pastorale, qui leur procurait aisance et bonheur.

Ils avaient conservé un communisme agraire, hérité des ancêtres. Le territoire du pays des Ordos appartenait à chacune des sept bannières en dedans ses limites propres et était administré par un prince, assisté de dignitaires et de fonctionnaires subalternes. Le peuple pouvait se déplacer à sa guise, fixer sa tente et paître son cheptel, où bon lui semblait. [17]

Deux causes vont entamer l'intégrité territoriale du pays des Ordos: la soif de l'or des princes mongols [18] et la convoitise des Chinois, toujours en quête de terres incultes, propres à recevoir l'excédent de leurs provinces surpeuplées. [19]

§ I. - L'INFILTRATION CHINOISE DANS LES SECTEURS SUD ET EST DU PAYS DES ORDOS

A l'époque de la dynastie des Ming (1368—1644) la prospérité de la population chinoise très laborieuse, avait été un appât irrésistible pour les bandes de pillards mongols, qui furent un vrai cauchemar pour les

---

16 Sous la dynastie des Ch'ing les Mongols Orientaux étaient divisés en Mongols de l'extérieur et Mongols de l'intérieur. Ces derniers étaient formés par six Confédérations: celles de Jirim, de Josutu, de Juuda, de Sili yin γoul, de Ulaγan jab et des Ordos ou Yeke juu et par quelques bannières non confédérées comme les Daqur, les Caqar, les Tümed, les Alasan et les Sine toryud.

17 Quoique le prince de la bannière ne pût, sans permission du Li-fan-yüan, aliéner son territoire ou le laisser labourer par des Chinois, il lui était permis cependant de céder des terrains à des Mongols de sa bannière, comme récompense de services signalés, rendus à la bannière. Un tel terrain s'appelait shang-shara. Les nobles et les grands dignitaires profitaient principalement de ces faveurs.

18 A. Tafel, o. c. p. 70 note avec perspicacité: «Durch die Schuld des Adligen und Fürsten, die als Besitzer der besseren und anbaufähigen Landereien die ersten Niederlassungen der Fremden (il entend ici les Chinois) zuließen, ist das Land für Nomaden zu eng geworden».

19 Cfr. p. ex. Description de Lin-ho (Ap. 22), chapitre II, f. 1-2, où l'auteur expose l'histoire de la colonisation du Hou-t'ao... «Des régions entières, dit-il, qui appartenaient à l'empereur, restaient incultes, couvertes de ronces et d'épines. C'était à en gémir de dépit.»

Chinois. Ceux-ci furent obligés, pour se protéger, de rebâtir la grande muraille, tombée en ruine. [20]

Mais d'un autre côté les immenses plaines peu peuplées du pays des Ordos tentaient vivement les Chinois, qui désiraient en faire des déversoirs de leur population trop dense.

Les empereurs mandchoux de la dynastie des Ch'ing (1644—1911), parfaitement conscients du danger imminent d'explosions violentes entre ces deux peuples, qui se haïssaient mutuellement les séparèrent par une zône neutre, le long de la grande muraille, qu'ils appellèrent hêh-chiai littéralement «la frontière noire» c. à d. la limes inculte et que les Mongols désignèrent par le mot qara p'äsa. «L'ancien système de la dynastie, écrit l'auteur de la Description officielle de Shen-mu [21], consistait à tenir les Mongols bien séparés des Chinois et à prévenir tout mélange, qui aurait causé des désordres». Au nord de chaque sous-préfecture [22] le long de la grande muraille, qui forme la frontière entre le pays des Ordos et la Chine proprement dite, il était défendu aux Mongols de venir habiter ou de faire paître leurs troupeaux et aux Chinois de cultiver le sol, dans une bande large de trente kilomètres [23]. Il était en outre défendu aux princes mongols de vendre aux Chinois, sans la permission du Li-fan-yüan, des terres appartenant à la bannière ou de leur permettre de défricher les pâturages [24].

---

20 La grande muraille au sud du Ho-t'ao fut réparée dès les premières incursions des Mongols, notamment à Yü-lin et à l'est de Ning-hsia en 1472. Cfr. Li Sou-fang, Ming-tai Pien-ch'iang yen-ko k'ao-lüeh (Examen succinct de l'histoire de la grande muraille à l'époque des Ming), dans Yü Kung, Vol. V, nº 1, Total nº 49, March 1st. 1936, p. 2-3.

21 Descript. de Shen-mu (Ap. 35), Chap. III, Appendice. Des. of. de Yü-lin (Ap. 42), Chap. III, f. 4.

22 Les sous-préfectures, bornées par la grande muraille au sud du pays des Ordos sont: dans la province de Shansi: Pien-kuan et Ho-ch'ü; dans la province de Shensi: Fu-ku, Shen-mu, Yü-lin, Huai-yüan (plus tard Hêng-shan), Ching-pien et Ting-pien; dans la province actuelle de Ning-hsia (anciennement une partie du Kansu): Hua-ma-ch'ih (actuellement Yen-ch'ih) et Ling-wu.

23 Sous la dynastie des Sung (960-1126) une défense pareille existait déjà dans le nord de la Chine. Dans le compte-rendu de son voyage chez les Ju-chên, Hsü K'ang-tsung, selon lui, écrit: «La frontière entre les Jou-tchenn et l'empire des Soung est faite d'une muraille en terre de trois pieds de hauteur. Pour éviter les incidents, il est défendu des deux côtés de la muraille de cultiver la terre dans une zône d'un li (500 à 600 m) de largeur. Pendant la dynastie de Ch'ing (1644—1911) une pareille zône parait avoir existé entre la Mandchourie et la Corée. — Cfr. Chavannes, Voyageurs chinois chez les Khitan et les Jou-tchen. J. A. 1897, I, 378. Wieger, Textes Historiques. Ed. 1929, Tome II, p. 1620—1621. — Cfr. Hsiao I-shan, Hist. génér. des Ch'ing (Ap. 7), p. 422-423. — Cette zône fut appelée hêh-chiai ou p'ai-chiai, ce qui d'après l'auteur de la Des. of. de Shen-mu est la même chose et signifie «une terre qu'on ne peut pas labourer». Plus tard, quand cette région fut livrée à la colonisation, une bande très étroite entre la terre défrichée et les pâturages des Mongols fut aussi appelée hêh-chiai ou qara p'äsa. Aujourd'hui certains fragments de cette zône sont encore désignés par ce nom et celui de qoriγul, comme p. ex. les terres de Qotong un γoul, de Hai-tzu-t'an à l'est de Yeke siber, T'ou-tao-ho, Ehr-tao-ho et Chin-chi-t'an au nord-est de Yü-lin. Les Chinois ont appelé la zône colonisée huo-p'an-ti et la nouvelle zône neutre après 1743 hêh-chiai.

Ces sages règlements furent bientôt éludés et la zône neutre ne resta pas longtemps un «no man's land». En effet en 1682 le prince de la bannière de Uchin, Darja (1661-1694) [25] reçut la permission de transporter sa résidence dans le hêh-chiai, à 24 Km. de la grande muraille [26]. A d'autres endroits, près de la rivière Tai-ho p.ex., entre Chien-an-pu et Shuang-shan-pu, comme à Ch'ê-lin-t'a-la, les Chinois, ainsique le relate le P. Gerbillon [27] cultivaient clandestinement certains terrains. Lorsque l'empereur K'anghsi, pendant son voyage de Peking à Ning-hsia, arriva le 15 avril 1697 à la ville de Hêng-ch'êng, où les princes des Ordos virent le saluer, Songrab (1682—1709', chef de la Confédération et princes de Otok [28] lui présenta une supplique en faveur du défrichement par les colons chinois des terres de Ch'ê-lin-t'a-la et de Su-hai-a-la ou Suquai aru [29]. L'empereur ordonna

---

24 Lois (Ap. 3), Chapitre X, p. 8 et 9. Cfr. Hsiao I-shan, Hist. gén. des Ch'ing (Ap. 7), II, p. 422-423. — Annales de S. Y. (Ap. 29), Chap. X, p. 1.

25 Il est appelé Ta-ehr-tan dans la Des. de Yü-lin (Ap. 42), 1. c. — Les dates entre ( ) après les noms des princes des Ordos, sont les dates du commencement et de la fin de leur règne. Les dates entre ( ) à la suite des noms des missionnaires des Ordos sont les dates de leur naissance et de leur mort. Nous ne donnons pas de date à la suite des noms des missionnaires encore en vie.

26 Descr. de Shên-mu (Ap. 33), Chap. III, Appendice.

27 Du Halde, Description del'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. A la Have, Henri Scheuler, 1736, Vol. IV, p. 364, col. b; 367, col. a.

28 Cfr. Biographies (Ap. 4), Chap. 43, Biographie de songrab.

29 Où se trouvent Suquai aru et Chê-lin-t'a-la? La carte d'Anville dans Du Halde, édition citée, marque ces endroits au sud du pays des Ordos: Suquai aru près de la grande muraille dans la bannière d'Otok et Ch'ê-lin-t'a-la au nord de Suqai aru. Toutes les cartes chinoises du pays des Ordos dessinées pendant les Ch'ing, les marquent au même endroit. Mais la carte mongole de 1739 nomme cette contrée Qarayatu, nom conservé jusqu'ici pour désigner une montagne, que les Chinois appellent Ts'ao-shan. Un peu au nord de cette montagne la carte mongole inscrit suqai près d'un temple de san grob. Le nom suqai est employé aussi par Sanang Setchin vers 1662, dans son histoire des Mongols, éd. Schmidt, p. 260. Ce nom est conservé aujourd'hui dans le nom mongol de la ville de Ning-t'iao-liang, Suqai yin bayi-sing et dans celui de la rivière Hung-liu-ho, Suqai yin γoul. On l'entend parfois aussi dans Suqai yin tala pour désigner la plaine de Shêng-ti-t'an. On peut conclure de là que l'endroit suqai aru se trouve dans le sud de la bannière d'Otok, dans la plaine où fut bâtie plus tard la ville de Ning-t'iao-liang, au nord de la montagne Qarayatu yin ayula. — Le nom de Ch'ê-lin-t'a-la est cité par le P. Gerbillon: «Nous campâmes le long du rivage de ce ruisseau en un lieu nommé Tchel t'ala (37°, 41')» (Du Halde o. c. p. 367 col. a). Les livres chinois après les Mémoires véritables de K'anghsi (Ap. 34) transcrivent tous Ch'ê-lin-t'a-la. L'endroit que le P. Gerbillon nomme «Tchel t'ala» doit se trouver environ à une bonne trentaine de kilomètres à l'est de Suqai yin γoul. A cet endroit il y a actuellement une rivière qu'on nomme Ch'ê-yen-ho. Est-ce la rivière dont parle le P. Gerbillon? Ce n'est pas impossible, probable même, car cette plaine a été colonisée dans un temps assez reculé et la petite ville de Chang-chia-pan doit avoir été fondée vers la même époque que Ning-t'iao-liang. Il n'est pas pas étonnant que le nom mongol de «Tchel t'ala» se soit perdu par cette colonisation. Aujourd'hui les Mongols nomment cette plaine Dörben modun tala, mais ce nom est sans doute la traduction du chinois Szu-pa-shu, nom donné par les Chinois à une partie de cette plaine. Il est vrai qu'au nord de Ning-t'iao-liang se trouve un endroit qui est appelé aujourd'hui encor *cel yin usun* par les Mongols dans la plaine de Huang-hao-t'ang, également

aussitôt aux lettrés, aux fonctionnaires civiles et aux membres du Li-fan-yüan présents dans son escorte, de tenir conseil et de lui proposer une réponse. Celle-ci fut affirmative à condition «que les Mongols et les Chinois ne se disputent pas entr'eux» [30]. Cette concession fut la première brêche qui ouvrit le pays des Ordos à l'infiltration chinoise.

Comme il était facile à prévoir, les prairies mongoles, une fois livrées au soc des Chinois, ceux-ci succombèrent de prime abord à la tentation, d'accaparer chaque année un plus grand nombre de terres. Les Mongols, impuissants à les arrêter, prirent ombrage de cette convoitise et le prince de Ûshin, Dari rab dan (1698—1734) en sa qualité de chef de la Confédération, réclama à Peking en 1713: «Si l'on ne pose pas des bornes (autour des terres cultivées) les Chinois finiront par s'emparer de nos pâturages». Six ans plus tard le Li-fan-yüan envoya son vice-président La-tu-hun pour régler les affaires entre les Mongols et les Chinois. Seulement, l'envoyé cédant aux instances de ceux-ci, leur ouvrit dans la zône neutre, le long de la grande muraille, une bande de terrain longue de 400 Km. et large de 12 à 18 Km. et dressa des bornes. En revance les Chinois devaient payer aux Mongol une taxe annuelle, déterminée par le nombre de fermes établies ou de bœufs employés [31]. Depuis lors l'infiltration se poursuivait constamment et prenait vers 1736 une extension sérieuse. «Le territoire mongol, dans la boucle du fleuve jaune, écrit l'auteur de la Description officielle de Yü-îin, était devenu le soutien d'un grand nombre de familles chinoises.»

Les commmerçants du Shansi passèrent la grande muraille à la suite des colons et fondèrent les petites villes de Ning-t'iao-liang ou Suqai yin Bayising, de Qarajai, de Salur et de Chang-chiapan [32], où ils construisirent des distilleries, des huileries et des

---

défrichée depuis des temps reculés. Il n'est pas impossible que cette plaine soit le Ch'ê-lin-t'a-la de Songrab, mais nous croyons plutôt qu'il s'agit de la plaine de Chang-chia-pan, dans la bannière de Ûchin.

30 Mémoires véritables (Ap. 34), Chap. 181, p. 20. Biographies (Ap. 4), Chap. 43 l. c. Desc. et cartes du Ho-t'ao (Ap. 15) Chap. IV. — Des. of.de Yü-lin (Ap. 42) Chap. III, f. 3b. — Des. of. de Ching-pien (Ap. V, f. 15. — Des. of. de Hêng-shan (Ap. 12) Chap. IV, f. 10. — Des. de Shen-mu (Ap. 35 Chap. III, Appendice.

31 Cette taxe était limitée à un «tan» de grain (env. 400 Kg.) et 4 bottes de paille, par joug de deux bœufs.

32 Cfr. A. Mostaert, Textes oraux Ordos, p. 245, nº 12 note 2. La carte mongole, dont nous parlions dans la note 29, datant d'environ de 1739, ne marque point ces marchés. Les monuments historiques de la ville de Ning-t'iao-liang ont été détruits en 1868 lors de l'incendie et du pillage de la ville par les Musulmans révoltés. Les plus anciens monuments, qui existent encore sont des piquets en fonte dans la cour intérieure du Lao-yêh-miao, que les Mongols nomment Geser boγda yin süme. Ces piquets d'environ huit mètres de hauteur, sont des ex-voto offerts à ce temple le 17 octobre 1793 par une distillerie de P'ing-yao dans le Shansi. Deux autres piquets datant du règne de Chia-ching (1796—1820), mais dont j'ai perdu l'inscription, se trouvent devant la porte entrée de ce temple et furent offerts par une autre distillerie. Plus ancienne que ses deux ex-voto est une lettre de Kuo Vitalis, un prêtre chinois, du 25 avril 1761, dans laquelle il dit que les chrétiens de cette ville ne se sont plus confessés depuis 1751.

magasins de denrées chinoises, dont les Mongols avaient un besoin urgent. Ces marchands prêtèrent de l'argent aux Mongols et vendirent leurs marchandises, sans exiger le prix immédiatement. Mais après un certain temps, des années parfois, ils exigèrent avec une ténacité juive, propre aux gens du Shansi, le capital et un intérêt exorbitant. A défaut d'espèces ils se «contentèrent» de terrains, qu'ils prenaient au de là des bornes posées en 1713 et qu'ils firent cultiver par des Chinois. Leur infiltration dans les pâturages mêmes des Mongols fut la cause de nouvelles réclamations à Peking en 1743 de la part des Mongols. Une deuxième mission [33] partit de la capitale vers le pays des Ordos. Cette fois aussi, les délégués ménagèrent encore la chèvre et le choux: ils permirent aux Chinois de labourer toute la zône neutre, mais chassèrent les colons trop hardis, qui défrichaient déjà les prairies réservées aux troupeaux des Mongols. En dehors de l'ancienne zône neutre, un nouveau «no man's land», large de 2 à 3 kilomètres fut indiqué et des bornes furent placées du côté des Mongols et du côté des Chinois. Ils instituèrent deux nouveaux fonctionnaires, appelés E h r - f u, qui devaient désormais liquider les disputes entre Mongols et Chinois [34].

Après cette nouvelle concession, les Chinois, au lieu de rentrer en Chine après la récolte, comme la loi le stipulait, se fixèrent sur leurs champs et se groupèrent en hameaux nombreux, tout le long de la grande muraille, dans les bannières de Djunghar, Djasak, Wang, Üshin et Otok [35]. Les colons devinrent tellement nombreux que le gouvernement confia en 1784 l'administration civile et militaire de cette zône à la juridiction du fontionnaire de chaque sous-préfecture voisine, sans toutefois avancer les limites de celles-ci au de là de la grande muraille [36]. Ce fut la dernière mesure générale que le gouvernement de Peking prit avant 1900 en faveur de la colonisation du pays des Ordos le long de la grande muraille. Mais les fonctionnaires mongols [37] continuaient à vendre [38] clandestinement leurs prairies aux Chinois.

---

33 Les chefs de cette mission étaient B a n d i, secrétaire du L i - f a n y ü a n et C h ' i n g F u, vice-roi du Szechwan.

34 Ces deux fonctionnaires sont appelés t u n g j i n o y a n par les Mongols. Un autre fonctionnaire, appelé P u - y ü a n, résidait à N i n g - h s i a, pour traiter les affaires des Chinois et des Mongols.

35 Au sud de la bannière de Otok la zône défrichée est appelée aussi S a n - s h i h - l i - t i - s h a n - p i e n (trente «li» de terrains pour le labourage). Mais les Chinois avaient encore demandé la concession d'une zône de dix «li» de large pour l'élevage S h i h - l i - t i - m u - y a n g (dix «li» de terrains pour élevage). Pendant l'été et l'automne les colons chinois habitaient dans des groupes de huttes, appelés « h u o - p ' a n ». De là le nom des terres cultivées de h u o - p ' a n - t i. Quoiqu'il fût défendu aux colons chinois d'amener leurs femmes dans le « h u o - p ' a n - t i, après quelques annnées ils arrivèrent au printemps avec toute leur famille, se bâtirent une demeure durable et ne retournèrent plus dans leur contrée d'origine, c. à d. la Chine proprement dite. De petits villages se constituèrent près des bergeries de ces colons. Certains villages ont conservé leur nom d'origine: Y a n g - c h i a - c h ü a n (bergerie de la famille Yang), S h i h - c h i a - c h ü a n (bergerie de la famille Shih), W a n g - c h i a - c h ü a n (bergerie de la famille Wang) etc., situées toutes près de la grande muraille dans la bannière de Otok.

36 Des. de H o - c h ' ü (Ap. 13) Chap. III, f. 15 a.

37 Ces fonctionnaires subalternes des Ordos étaient d'abord le a r b a n q o t a y i n j a r γ u c i, qui était le supérieur immédiat des deux t a b u n q o t a. Ceux-ci

Dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, les pâturages réservés aux Mongols de ces cinq bannières, étaient fortement entamés par la colonisation chinoise.

En outre dans le nord-est de la bannière de Dalad, qui n'est pas bornée par la grande muraille, elle a commencé au plus tard sous Chia-ch'ing (1796—1820) ou le commencement de Tao-kuang (1821—1840) comme l'affirme le P. Huc [39]. Dès ces années des Chinois s'étaient fixés à l'ouest du Bayaγoul, d'autres à Cayan ergi [40], à Hsiao-naoerh [41] et à Yin-chiang-yao-tzü [42]. Tous ces colons dépendaient de la juridiction du t'ing» de Salats'i [43].

La bannière de Djunghar était encore plus exposée à la colonisation que Dalad. Les Chinois firent irruption du côté du fleuve jaune et du côté de la grande muraille. Le fleuve qui formait la limite nord-est de la bannière, changea depuis 1649 plusieurs fois de lit, se retirant vers le sud-ouest et séparant une bande, longue de 20 à 30 Km. et large de 3 à 18 Km. du reste de la bannière [44]. Du côté de la grande muraille

---

avaient à leur diposition cinq düise yin janggi ou qota yin janggi, chacun commandait à quatre daru a. Ces daru a étaient aidés par deux Chinois, appelés shou-t'ou et ch'ing-chia, qui levaient les taxes des fermiers chinois (niu-chü-yin-tzu). Il y avait en outre deux fonctionnaires appelés hung-pu, un mongol et un chinois. Ceux-ci avaient les listes des colons chinois, qui avaient été enregistrés à la sous-préfecture voisine, dans les bureaux des villes-frontières, près de la grande muraille. Dans chacune de ces villes il y avait un hung-pu (excepté dans Liu-pu, An-pien et Chuan-ching, qui n'avaient qu'un seul hung-pu à trois). — En Ushin le jaryuci s'appelle qayalyaci; en Djasak cingdur.

38 Chaque fois qu'un terrain mongol était vendu ou loué à un Chinois par les Mongols, un contrat lui était délivré sur lequel était indiqué, si les terres avaient été louées (tsu) ou vendues. Le terme «vendu» était un terme special, parceque les terres mongoles «i-ti» ne pouvaient être vendues. On écrivait «t'u i» (transférér) au lieu de «mai» (vendre). Ensuite les limites du terrain et la somme à payer immédiatement, étaient stipulées, ainsi que toutes les charges auxquelles les Chinois devaient se soumettre. Le contrat du hung-pu portait le sceau de la bannière, celui du hêh-pu n'en avait pas. Souvent un double contrat était signé, qui est appelé ho-t'ung.

39 Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846, par M. Huc. Tournai. J. Casterman 1850, pp. 132-134.

40 Lievens Alfons, Mijn verblijf te Tsjagan-ergai, dans Annalen van het Genootschap der H. Kindsheid, Gent, nº 202, 1881, pp. 200-209. — id. Over de moeilijkheden in de missie van Tsjagan-ergai, ib. nº 207, 1882, pp. 156-159. — Une lettre d'un certain Juljaya de Dalad, qu'il fit porter par des chrétiens de Cayan ergi (A.D.N.).

41 P. e. le fonctionnaire mongol, appelé Baldang, vendait les terres de Mao-lai au Chinois Yang Yu-ming en 1822. Celui-ci passa ce terrain à Kao Chiu-wei en 1871. (D'après des titres de propriété conservés dans les Ar. de Sui-yüan.)

42 En 1852 le Mongol Chao Erh-mao dalai afferma un terrain au Chinois Li T'ai à Yin-chiang-yao-tzu et en 1872 Kao Chiu-wei reçut à ferme des terres des Mongols Ling-teng-ch'i, Mao-k'ou Chang-kai et de erdeni sang. (Ar. de l'Ar. de S. Y.)

43 Cfr. Description succincte (Ap. 30) p. 205. Cfr. Géographie locale de Salats'i (Ap. 27).

44 A. Tafel, Meine Tibetreise, p. 100 donne une description de cette partie de Djunghar. Cfr. Heissig, Monumenta Serica Vol. IX, 1944, p. 161: «nominell reichte das Dzungghar-Banner zur Zeit der Kartenherstellung (la carte dont il parle ne porte

un si grand nombre de colons s'était établi en Djunghar, qu'on appelait cette contrée « k'ou-li » ou Chine proprement dite. Ils s'étaient avancés jusqu'à Ajirma et Bayaejen qoriya. Les «t'ing» de T'o-chêng[45] et de Ch'ing-shui-ho[46], les sous-préfecteures de Pien-kuan[47], de Ho-ch'ü[48] et de Fu-ku[49] avaient juridiction sur tous ces Chinois de la bannière de Djunghar, dont l'autorité se rétrécissait avec le territoire.

Les Chinois, qui colonisaient la bannière de Wang, le long de la grande muraille étaient administrés par les sous-préfets de Fu-ku, dans le secteur est et par celui de Shen-mu[50] dans le secteur ouest, comme ceux de Djasak.

Les colons de Üchin dépendaient de la préfecture de Yü-lin[51] de la sous-préfecture de Hêng-shan[52] et de Ching-pien[53] et ceux

---

point de date, mais on peut conjecturer qu'elle fut dessinée en 1909) weit nach Osten über den Huang-ho bis Ch'in-shui-ho-t'ing».

45 Description suc. (Ap. 30) p. 229. Cfr. Recueil de morceaux choisis (Ap. 40).

46 Description suc. (Ap. 30) p. 265-267; 278. Cfr. Nouvelle rédaction (Ap. 19) Chap. 2, Appendice, f,. 4-5: «Dans la partie à l'ouest du fleuve, c'est le territoire de la bannière de Djunghar. Il dépend du «t'ing», qui ne s'occupe pas de la terre (mais des hommes). Au nord de la petite rivière de l'ormeau à 9 branches, cela dépend de T'o-chêng. Au sud de la petite rivière Po-li-kou est l'endroit, T'iêh-kai nao-pao, qui est la limite des deux sous-préfectures Pien-kuan et T'o-ch'êng, à l'est de Lao-niu-wan jusqu'à Lama-wan.

47 Description de Pien-kuan (Ap. 25) Vol. I, p. 3-4 n'indique pas le territoire de la sous-préfecture dans la bannière de Djunghar, c'est à dire les endroits habités par des colons chinois, qui dépendaient de la juridiction du sous-préfet, mais il est mentionné dans la note précédente, ainsi que dans la Descr. de Ho-chü (Ap. 13) Chap. III, f. 15. Ce territoire s'étendait au nord à la rivière de Po-li-kou, à l'ouest de T'iêh-kai-nao-pao à Shih-li-ch'ang-t'an, au sud Ho-ch'ü-hsien, à l'est le fleuve jaune de Yao-tzu-kou à Lao-niu-wan.

48 Descript. de Ho-ch'ü (Ap. 13) Chap. III, f. 15 a-b. La limite de cette juridiction s'étendait 60 «li» le long du fleuve jaune, jusqu'à Lao-niu-wan, suivait la frontière de Pien-kuan-hsien au nord le long de la vallée Hai-tai, à l'ouest jusqu'à Shih-li-ch'ang-t'an au sud jusqu'à Pa-lêng-kou, frontière de Fu-ku-hsien.

49 Description de Fu-ku (Ap. 11). La frontière s'étendait à l'est jusqu'à Ho-ch'ü-hsien, à l'ouest jusqu'à P'o-niu-ch'uan de Djunghar, au nord et de Wang au sud, au midi jusqu'à la grande muraille, au nord jusqu aux bannières de Djunghar et Wang. Cfr. Description et cartes. (Ap. 15) Chap. IV.

50 Le territoire sous la juridiction du sous-préfet de Shen-mu était limité au nord par le P'o-niu-ch'uan de Wang (territoire de Fu-ku-hsien), à l'est par la vallée de Sibartai, au sud-ouest par Ta-yü-shu-liang, à l'ouest par les dunes de Ch'ou-pai-ta-cha-liang de Üchin et Bayabodong de Djasak, au sud par la grande muraille. Cfr. Description de Shen-mu (Ap. 35) Chap. III, Appendice.

51 Le territoire sous la juridiction de la préfecture de Yü-lin était limité au sud par la grande muraille, à l'est par Shen-mu-hsien à yeke bodong au nord par le lac Cayan nayur, à l'est par la rivière Pai-ch'êng-ho et et Hênoshan-hsien. Cfr. Description de Yü-lin (Ap. 42) Chap. III, f. 3 b.

52 Le territoire sous la juridiction de la sous préfecture de Huai-yüan (plus tard Hêng-shan) était limité à l'est par le territoire de Yü-lin, à Pai-chêng-ho, au nord par San-pa-shu, Qaliγutu, Narin γoul, Wu-ting-ho au nord de Hsi-chi-t'an, à l'ouest à Qotong un γoul, Hêh-ho etc., au sud par la grande muraille. Cfr. Descript. de Hêng-shan (Ap. 12) Chap. IV, f. 10 ss.

de Otok de Ching-pien, Ting-pien, Hua-ma-ch'ih, Ling-wu, Ning-hsia et P'ing-lo[54].

Dans toute cette partie du pays des Ordos, das milliers de Chinois labouraient les plaines mongoles, qui produisaient des moissons abondantes et nourissaient toutes les bouches affamées, que le nord-ouest de la Chine ne parvenait plus à rassasier. La révolution musulmane[55], allumée à Hua-chou, dans le Shensi en mai 1862, poussa de nouvelles vagues d'immigrants dans le désert des Ordos. Le petit marché de Ning-t'iao-liang vit sa population s'accroître jusqu'à 200 000 âmes, comme l'ont affirmé des chrétiens, qui furent de ce nombre.

Mais bientôt, en 1868 l'ouragan de la révolution déferlait lui aussi sur le pays des Ordos. Les bandes de brigands musulmans parcouraient le pays, du nord au sud et de l'ouest à l'est, pendant plus de trois ans, massacrant impitoyablement Mongols et Chinois, qui n'avaient pu fuir à temps ou se défendre dans une ferme fortifiée[56]. Les champs des

---

53 Le territoire sous la juridiction de Ching-pien-hsien était limité au nord par les plaines Ölöng et Siber de Üchin et celle de Boro balγasun de Otok, à l'est et au sud par la grande muraille à Yang-ch'iao-pan, à l'ouest par la plaine de Budurγana dans Otok. Descrip. de Ching-pien (Ap. 5) Chap. IV, f. 3a ss. Descrip. et Cartes (Ap. 15) Chap. IV.

54 Le territoire sous la juridiction de Ting-pien-hsien était très petit à ce moment. Les limites de ce territoire consistaient en une ligne, qui suivait la route de Ning-t'iao-liang à An-pien, puis remontait vers les collines au nord de Wang-chia-chüan, longeait la grande muraille vers le N.-O. jusqu'à Baγa siker, où commençait la juridiction de Hua-ma-ch'ih. Cfr. Descrip. de Ting-pien (Ap. 39) Chap. V, f. 15 ss. — Ting Hsi-k'uei dans la Description de Ching-pien, l. c. dit que cette juridiction s'étendait jusqu'à Aγu qutuγ, Gurban bulaγ et Qarqatan de Otok. En fait elle ne c'est jamais exercée à ces endroits, qui jusqu'en 1950 étaient encore entièrement sous la juridiction mongole. Les sous-préfectures du Kansu (actuellement Ning-hsia) Hua-ma-ch'ih (Cfr. Description de Hua-ma-ch'ih Ap. 16) et Ling-chou (Cfr. Description de Ning-hsia Ap. 36) Chap. IV, f. 8b 9a. Cfr. Description de Ling-chou (Ap. 21), la préfecture de Ning-hsia (Cfr. Description de Ning-hsia (Ap. 36) passim) et la préfecture de P'ing-lo (Desc. de P'ing-lo (Ap. 26) Chap. V, § 1, ad 2.) n'avaient point du territoire mongol sous leur juridiction, à cette époque. Les Chinois, qui cultivaient des terres dans l'ouest de la bannière d'Otok recevaient un passeport (chih-chao), limité à une année, du sous-préfet ou du Pu-yüan de Ning-hsia, lequel passeport était reconnu par les Mongols de Otok.

55 Cette révolution fut déclanchée en mai 1862 à Hua-chou (Shensi) et s'étendit à tout le nord du Shensi et au Kansu. Cfr. Le facteur géographique (Ap. 37) dans Yü Kung, nº 59, p. 91-94. — Documents supplémentaires (Ap. 33) dans Yü Kung, nº 59, p. 95-102. — Missions en Chine et au Congo (Scheut), Clerbeaux, I, p. 481, 483 ss. — ib. Bermyn, 1890, p. 309-310. — Voyages de Bruxelles en Mongolie, II, 125-161. Missions Catholiques, 1875. — Nouvelle description de Chung-weih (Ap.8) Chap. de la Défense: histoires de brigands: la Révolution des Musulmans par Chang Li-t'ang. Rock hill, o. c. p. 32 et 40 note 23. J. Braam, Folklore des Ordos (manuscrit) Chap. XIX: La révolution des Mahométans (Col. Mostaert). — Kesig Batu: Erteki ba edugeki yin erdeni yin tobci (histoire ancienne et contemporaine) manuscrit (Col. Mostaert) IIe partie. — Armand David, Journal de mon troisième voyage d'exploration dans l'empire chinois. Paris, Hachette et Cie 1875. Tome Premier. — Descrip. de Ning-hsia (Ap. 36) Chap. II en entier. Histoire des Ch'ing (Ap. 6) p. 1653b.

56 Plusieurs familles chinoises s'étaient enfermées dans une ferme fortifié appartenant

Chinois qui produisaient jadis de riches moissons, se couvrirent de ronces et de chiendents, tandisque les pâturages mongols où résonnaient les sabots de nombreux troupeaux, furent jonchés d'ossements.

C'est à ce moment, en 1874 que les missionnaires de Scheut entrèrent au pays des Ordos pour y implanter la religion chrétienne[57]. Ils se dévouèrent d'abord au salut de la population mongole, très clair-semée[58], qui avait survécu au carnage musulman. Dès leur arrivée ils obtinrent de Cayтur jab (1862—1881), prince de Otok, l'affermage d'une prairie, située à Borotoluγai, dans le sud de la bannière, en faveur des Mongols, qui se convertiraient. Mais cette belle plaine attirait vivement les Chinois et en 1878 huit familles chinoises, suppliaient le missionnaire de leur céder un petit coin de terre à Borotoluγai et et se convertirent. L'année suivante ces Chinois revinrent et firent miroiter devant le zèle de J. B. Steenackers (1848—1912). missionnaire de l'endroit, l'espoir de nombreuses conversions de Chinois, à condition de leur procurer des terres arables. Les brillantes perspectives que présentait cette nouvelle direction imprimée à son activité, eurent raison de l'obstination du missionnaire à vouloir se vouer à l'apostolat mongol, presque stérile et hérissé de mille difficultés. Les missionnaires de Scheut étaient là dans une contrée entièrement dépeuplée, sauf quelques rares débris de familles, échappés à l'hécatombe récente, tandisque dans le voisinage, la Chine proprement dite, était inondée d'une population grouillante, pauvre et famélique à cause du manque de terres arables et qui, naturellement, convoitait avidement les terres incultes du pays des Ordos. Si le missionnaire parvenait à disposer de ces terres mongoles en faveur de ces pauvres paysans chinois, tous ceux, qui en bénéficieraient se convertiraient certainement au Christianisme. En groupant ces convertis en réductions homogènes, on pourrait les former à une vie chrétienne intense.

Disposer de ces terres, soit par achat, soit par fermage, n'était point chose aisée à obtenir par des étrangers. Le P. J. B. Steenackers ne put acheter que quelques lots de terre appartenant à des colons, d'abord à Hsiao-ch'iao-pan[59], puis, malgré l'opposition de riches colons,

---

à la famille Chang, sur la limite de la zône défrichée, au nord-ouest de An-pien.

57 Cfr. J. Van Hecken, les Missions chez les Mongols aux temps modernes, Peiping, Petang, 1949, pp. 72 et ss.

58 Le nombre exact des Mongols-Ordos est inconnu. Vers 1945 la population mongole des Ordos était évaluée à 36 000 âmes. Mais au 17e et au 18e et la première moitié du 19e siècles elle doit avoir été bien plus nombreuse. En effet, en 1649 les bannières ont été divisées en qariya et chaque qariya en sumun. Or, chaque sumun se composait de 150 soldats, au commencement. Il y avait en tout 267 somo vers 1735. Ce qui ferait une armée de 40 050 hommes. Si on admet autant de femmes et un nombre double d'enfants on arrive à une population de plus de cent cinquante mille hommes. Ce nombre semble confirmer ce qu'écrit le P. Gerbillon (Du Halde, o. c. pp. 437-438) à propos de sa première visite aux Ordos en 1696. Mais ce nombre avait certainement diminué, semble-t-il, par une diffusion plus intense du Lamaïsme et par les massacres par les Musulmans.

59 Ces colons s'appellaient Jên Mên-chou, Huang Fên-yu, Huang Fên-pao, Kên Chung-ching et Kên Chung-tso. Cet achat se fit le 6 jan-

dans six autres endroits du sud de la bannière de Otok et de Üchin [60]. Les successeurs de ce pionnier appliquèrent la même méthode, déjouant toutes les tentatives de mandarins et colons ombrageux, pour arrêter les missionnaires dans leur œuvre sociale et religieuse. S. E. Mgr. A. Bermyn (1853—1915) y joua le rôle principal. Il cessa l'achat de terres des colons, mais obtint à bon marché des prairies mongoles incultes. Le 20 mai 1897 Rasi Jamsu (1881—1902), prince de Otok, lui offrit à titre gratuit une partie de la plaine Shêng-ti-t'an [61] dans la quelle se trouvait Hsiao-ch'iao-pan. La même année, le 20 décembre un noble de Üchin, du nom de Tamrin Sayidang, fit cadeau à Mgr. Bermyn de la plaine de Bayа siber. Accepter ce don équivalait à s'engager dans des controverses incessantes. Mais fort de la certitude qu'il pourrait nourrir dans cette plaine des centaines de familles chinoises pauvres, le missionnaire s'engagea courageusement dans cette entreprise. Il triompha de tous les obstacles et aurait mené au but cette affaire ardue, si la cupidité d'un haut fonctionnaire chinois n'eut forcé ses confrères, en son absence, d'accepter de l'argent et de rendre le titre de propriété de la plaine de Bayа siber ... [62].

A vrai dire, après vingt ans de sacrifices et de combats, de dévouement et le labeurs sans fin, les premières réductions du sud du pays des Ordos n'étaient point sorties du stade de vivotement, où les confinait l'hostilité de fonctionnaires ombrageux. Il fallut un de ces événements, qui nimbent une époque, pour donner une impulsion vigoureuse à cette œuvre et la porter à son apogée.

Quel est ce fait important?

Sur l'ordre exprès de leurs supérieuers, les Mongols des bannières Otok, Üchin et Djasak réunis, déclanchèrent, au mois d'août 1900, une

---

vier 1880, plusieurs mois après que le P. Steenackers s'était établi à cet endroit. Les archives de la mission de Hsiao-ch'iao-pan avaient conservé jusqu'en 1947 (elles furent toutes brûlées par les communistes en juin de cette année) tous les titres de propriété des terres de la mission. Ceux des terres, que les Chinois ont vendu aux missionnaires de cette réduction, étaient au nombre de 42.

60 Dans la bannière de Üshin à Shih-tzu-erh-mao-tzu, dix huit titres de propriété, dans la bannière de Otok à Ning-ti-liang-tzu, quarante trois titres à Mao-chia-yao-tzu (ou Huang-chia-shan) dix titres, à Yu-fang-chü-tzu dix-sept titres, à Wang-chia-chü-tzu dix-neuf titres, à Ta-yang-wa, quarante trois titres, à Ts'ao-chia-ko-lao quinze titres.

61 Cette donation ne fut effective qu'à partir de juin 1899. Le terrain reçu était limité au nord par une piste, qui va de Ning-t'iao-liang à Chang-chia-pan au sud par la limite des terres déjà défrichées par les Chinois, à l'est par la frontière de la bannière de Otok et de Üshin et à l'ouest par les terres vendues aux Chinois. Il avait une longueur d'une quinzaine de «li» et deux à quatre «li» de largeur. Un tiers était arable, le reste était du terrain sabloneux, qui se transformera en dunes mortes, après dix ans de labourage.

62 La plaine de Bayа siber s'étendait à l'est au qara-p'äsa de Üshin au sud jusqu'à Sira jadayai, Tebegereki yin cayidam, Balγasun toqoi, à l'ouest jusqu'à la rivière Sira usun γoul, au nord à Ünegetü toqoi, Fayca qataγu, Cayan toluγai etc. (Contrat du 20 décembre 1897. A.D.N.) Ce titre de propriété fut rendu le 26 septembre 1902 (Rapport V. d. Abeele. A.D.N.).

terrible persécution contre les missionnaires et les chrétiens. Un prêtre et dix chrétiens versèrent leur sang pour le Christ et tous les villages fondés par les missionnaires, Hsiao-ch'iao-pan excepté, furent pillés et incendiés.

Après la conclusion de la paix avec les Alliés, à Peking, le gouvernement impérial envoya, par l'intermédiaire du vice-roi du Kansus, du gouverneur du Shensi et du maréchal de Sui-yüan, onze délégués à Ning-t'iao-liang, où après mûre délibération avec les missionnaires et les envoyés des trois bannières en question, ils statuèrent que celles-ci répareraient les dégâts causés aux chrétiens et aux missionnaires [63].

Sur ces entrefaites, un mouvement général de défrichement des terres mongoles fut suscité en faveur des Chinois par le gouvernement impérial lui-même. Le pays des Ordos, ayant trois fois la superficie de la Suisse n'était peuplé que par quelques milliers de nomades, tandisque dans les provinces voisines de la Chine proprement dite,. des millions de paysans souffraient l'indigence et la famine, par manque de terres arables [64].

C'est Ch'ên Ch'un-hsüan, gouverneur du Shansi, qui imprima le premier coup à cette accélération du mouvement de défrichement des terres mongoles après 1900. — Lorsqu'en juillet de cette année les Alliés s'approchaient de Peking et que l'impératrice Tz'uhsi s'enfuyait vers Hsi-an, que les missions chrétiennes gisaient en ruines et que le sang des martyrs coulait encore, Ch'ên Ch'un-hsüan, en qualité de général traversait à la tête d'une armée, le nord du pays des Ordos, pour aller protéger la dynastie. Pendant les longues journées du voyage à travers les hautes herbes et la futaie touffue de ce pays, un grand chagrin s'empara de son âme à la vue de tant de bonnes terres en friche, tandisque d'innombrables compatriotes souffraient la faim par manque de champs. Devenu gouverneur du Shansi en 1901, dont dépendait administrativement, par le «t'ing» de Salats'i, la population du Hou-t'ao, il envoya immédiatement une supplique à la cour impériale, pour susciter un décret de «défrichement» du pays les Ordos [65]. Sans délai le gouvernement impérial nomma pendant l'hiver de

---

[63] Les délégués venus à Ning-t'iao-liang le 19 juin 1901 s'appelaient: Fang Yang-ou (Kansu), Ching-siu, T'u-chia-pu, Jalaungγa (Suiyüan), Liu Shu-têh, Ting Hsi-k'uei, Kou-chi-ssu-hun, T'an Ch'i-hsiang, Chang Ching, Yng Hsiu et Ma Chou-shêng (Shensi). Les délégués de Otok étaient Cimed Dorji et Ras Delger; ceux de Üshin Kesig Batu et Kari Wantan et celui de Djasak Arbin Kesig. Les missionnaires et leurs conseillers étaient les PP. Fr. Van den Abeele (1869—1954), les Mongols Padai, Masi Delger, Pandzar et Pürbü. — L'accord entr'eux fut conclu le 13 juillet 1901 (A.D.N.).

[64] Il faut considérer cependant qu'en général les 3/10 seulement sont cultivables, et cela pendant quelques années seulement. Le reste est couvert de dunes de sables ou d'une couche de salpêtre, qui rend la culture du blé impossible.

[65] Ku Chi-kang, Wang T'ung-ch'un k'ai-fa ho-t'ao chi Notes sur le développement du Hou-tao par Wang T'ung-ch'un), dans Yü Kung Vol. II, nº 12 total nº 24, Feb. 16th. 1935, p. 2-14. — Lettre du peuple de Üshin à I-ku, du 2 avril 1905 (m) (C.B.). — Histoire des Ch'ing (Ap. 6) p. 1440. — Des. de Lin-ho (Ap. 22) Vol. II, f. 1-4. — Annales des S. Y. (Ap. 29) Chap. X, p. 1.

la même année, le mandchou I-k u[66], fonctionnaire préposé au défrichement (k'e n-w u t a-ch'e n) ou inspecteur général (t s u n g-t u-p a n) du défrichement des pays des Tschakar, Ulandjab et Ordos.

Comme une marée montante, la rumeur, que tous des pâturages du pays des Ordos seraient bientôt livrés à la colonisation, inonda le steppe mongol. (à suivre)

Miscellanea

Ein neues Priesterseminar, das gegen 120 Aspiranten beherbergen kann, wurde am 27. März 1955 im Vikariat Rabaul (Neubritannien-Südsee) durch den Apostolischen Delegaten von Australien, Seiner Exzellenz Erzbischof Carboni, eröffnet. Die Leitung ist der australischen MSC-Provinz unterstellt, die für den Direktor und die Professoren zu sorgen hat, während Bischof Scharmach MSC von Rabaul als Chairmann fungiert. Es handelt sich um ein Regionalseminar für Westozeanien, in das alle benachbarten Vikariate ihre in den eigenen Präparandieschulen ausgebildeten einheimischen Priesteramtskandidaten entsenden. So ist es zu verstehen, daß bei der Eröffnung des Institutes an auswärtigen Gästen die Bischöfe Noser SVD (Madang-Neuguinea), Sorin MSC (Papua), Aubin SM (Südsalomonen) Msgr Dogget (Aitape-Neuguinea) und Msgr Dadaglio (Uditore) zugegen waren. Die verhinderten Kirchenfürsten Bischof Wade SM (Nordsalomonen), Bischof Arkfeld (Wewak-Neuguinea) und Msgr. Doyle (Samarai) hatten ihre Vertreter entsandt. Das bot eine passende Gelegenheit, der Feier eine mehrtägige Intervikariatskonferenz anzugliedern. Der erste Jahrgang des Regionalseminars umfaßt 30 Kandidaten: 11 aus dem Rabaulgebiet, 9 von den Nord-Salomonen, 6 von den Südsalomonen, 3 von Papua und 1 von Madang. (Über die Vorgeschichte des Kleinen Seminars in Vunapope vergleiche P. Höhne MSC, «St Mary's Seminary» zu Vunapope, NZM III [1947 58-65), P. Laufer, Das Schicksal des Kleinen Seminars im Vikariat Rabaul während der Kriegs- und Nachkriegszeit, in: Beckmann SMB, Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, NZM, Suppl. II, 297-305). ... In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß 1954 ein Halbchinese in das australische MSC-Brüdernoviziat eingetreten ist, während 1955 drei Volleingeborene aus dem Vikariat Rabaul in das Brüdernoviziat der Christlichen Schoolbrothers nach Australien abgereist sind, die ersten ihres Volkes.

P. Carl Laufer MSC, Neubritannien

---

[66] I-k u était un Mandchou, du clan des W u-y a. Il était originaire de I-t'u n g-h s i e n dans la province de Kirin. Il devint c h ü-s h i h en 1875. Il remplissait la fonction de président du ministère des affaires militaires, quand il reçut sa nomination de ministre du défrichement en 1901. Il est mort peu après 1911. Cfr. Histoire des Ch'ing (Ap. 6) Chap. 495, Biographie de I-k u, p. 1440; et Yü Kung n° 39 (Ap. 20) p. 29a.

Der priesterlose Gemeindegottesdienst in der Mission

Von P. Joh. *Hofinger* S.J., Manila.

In den meisten Missionsländern herrscht Mangel an Missionaren. Der einzelne Missionar hat darum neben seiner Hauptstation in der Regel noch eine Reihe kleinerer Außenstationen zu betreuen. In China z. B. hatte selbst zur Zeit, als verhältnismäßig viele Missionare im Lande waren, ein einzelner Missionar nicht selten die Sorge für 20 bis 30 solch kleiner Christengemeinden. Viele dieser Außenstationen sind von der Hauptstation des Missionars weit entfernt. Der Missionar kann sie nur selten besuchen. So galt in China als Regel, daß selbst die kleinen und weit abgelegenen Gemeinden wenigstens mehrmals im Jahr vom Missionar besucht werden sollten. Mancherorts kam es gar nur zu einem Besuch im Jahr. Natürlich können auch die Christen nicht jeden Sonntag zur Hauptstation kommen. Wenn es gut geht, können sie sich ab und zu, etwa gelegentlich hoher Feste, den weiten Weg zur Hauptstation leisten; auch wird es mitunter vorkommen, daß in einer anderen, nicht allzuweit entfernten Außenstation eine Meßfeier stattfindet, an der sie teilnehmen können. Im übrigen sind sie auf sich selbst angewiesen, ohne Priester und ohne eucharistisches Opfer.

Schon früh haben die Missionare Wert darauf gelegt, daß die Christen solcher Gemeinden auch in Abwesenheit des priesterlichen Missionars zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammenkommen und dabei auch religiöse Unterweisung empfangen. Davon ist schon in den Briefen Franz Xavers öfters die Rede, freilich mehr unter katechetischer als unter liturgischer Rücksicht. Die priesterlosen Sonntagsversammlungen der Gemeinde zu Gebet und katechetischem Unterricht bilden schon in den ersten Jahren seiner Missionstätigkeit einen klar hervortretenden Punkt seiner Missionsmethode [1]. Ihre Geschichte ließe sich wohl noch ein Stück weiter zurückverfolgen. Es wäre ein dankbarer Gegenstand missionsgeschichtlicher Forschung an Hand der noch erreichbaren Nachrichten Entstehung und Gestalt der priesterlosen Gottesdienste in den Missionen darzustellen, natürlich im Hinblick auf die missionarische Lage von heute [2].

Auch dem in Abwesenheit des Missionars gehaltenen Gemeinde-Gottesdienst kommt große missionarische Bedeutung zu, heute mehr denn je. Seine eifrige Pflege, volle missionarische Auswertung und zeitgemäße Ausgestaltung scheint zur Zeit eines der dringendsten Anliegen der Missionspastoral zu sein. Im folgenden soll darum zunächst ihre wichtige missionarische Funktion herausgestellt, und dann die leitenden Grundsätze für ihre rechte Gestaltung dargelegt werden.

Unter den Gottesdiensten, welche die Christen der Missionsdiaspora ohne priesterliche Leitung zu halten pflegen, nimmt der sonntägliche Morgengottesdienst bei weitem die erste Stelle ein. Ihn meinen wir vor allem, wenn wir vom priesterlosen Gottesdienst in der Mission sprechen. Doch soll das in keiner Weise auf eine Bagatellisierung der andern Gottesdienste dieser Art hinauskommen. Sie alle haben ihren missionarischen Wert. Besonders das gemeinschaftliche Abendgebet der Gemeinde, das sich an vielen Orten durchgesetzt und erhalten hat. Wenigstens Sonntags, wo es einigermaßen die Vesper vertritt.

---

1 Vgl. z.B seinen berühmten Brief vom 15. Januar 1544, anderthalb Jahre nach seiner Ankunft in Indien geschrieben, in welchem er seinen Mitbrüdern in Rom über seine Missionsmethode berichtet: Schurhammer - Wicki, Epistolae S. Francisci Xaverii, Rom 1944, I, 166. In einer späteren Instruktion (Februar 1548) schärft er seinen Mitbrüdern an der Fischerküste und in Travankore den sonntäglichen Gemeindegottesdienst mit Gebet und Katechese ein: Schurhammer - Wicki, l. c. I, 427).

2 Inbezug auf die chinesische Mission älterer und neuer Zeit vgl. X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission, Rom 1942. Die gründliche Arbeit von Bürkler hat freilich in erster Linie die «priesterliche» Sonntagsfeier im Auge, über die priesterlosen Gottesdienste bietet sie nur spärliches Material. — Erste, bereits in Einzelheiten gehende Anordnungen für die Zeiten der Verfolgung von 1664 ff boten die «Ordonnances de la Sainte Eglise» (herausgegeben von P. Hub. Verhaeren CM in «Monumenta Serica» IV, 1939, 451-477

I. *Missionarische Funktion und Bedeutung der priesterlosen Gottesdienste*

Mit Rücksicht auf die besondere Eigenart der missionarischen Situation von heute, die ohne Zweifel gerade auch eine rasche und wirksame Ausgestaltung der Gemeindegottesdienste in Abwesenheit des Missionars fordert, könnte man versucht sein, zu sehr den missionarischen Gegenwartswert solcher Gottesdienste zu betonen. Als ob es sich hier um nur vorübergehende Notmaßnahmen der missionarischen Gegenwart handelte. Es wird also gut sein, von Anfang an, ihren bleibenden Missionswert hervorzuheben.

1) *Priesterloser Gemeindegottesdienst in Zeiten ruhiger Entwicklung*

Schon in durchaus normalen Zeiten missionarischer Entwicklung kommen dem priesterlosen Gemeindegottesdienst in der Mission außerordentlich wichtige Aufgaben zu, die kaum auf andere Weise einigermaßen befriedigend gelöst werden können. Zunächst einmal

unter katechetischer Rücksicht.

Es ist wahr, in der Periode friedlichen und hoffnungsvollen Wachstums und verhältnismäßiger Wohlhabenheit, welche die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts in missionarischer Hinsicht kennzeichnet, hat uns die Missionsschule mit ihrem reichlichen Religionsunterricht die drückende Sorge um die religiöse Unterweisung der christlichen Jugend des Missionslandes zu einem großen Teil abgenommen. Wie in China dürfte es wohl auch in anderen Missionsgebieten gelungen sein, dem größten Teil der christlichen Jugend den Besuch einer Missionsschule zu ermöglichen, und wenn es auch nur eine primitive Gebetsschule war, in welcher die Kinder eben nur den Katechismus und die christlichen Gebete lernten, und neben der religiösen Unterweisung allenfalls etwas Unterricht im Lesen und Schreiben erhielten. Zwar ließ der übliche Religionsunterricht allenthalben noch allerhand Wünsche offen. Diesen Mangel konnte man aber durch tatkräftige Förderung der katechetischen Erneuerung zu überwinden hoffen. Tatsächlich hat die katechetische Bewegung in vielen Missionsgebieten bereits schöne Früchte gezeitigt, erst recht läßt sich für die Zukunft guter Fortschritt erwarten.

Aber wird damit allein das katechetische Problem in der Mission schon befriedigend gelöst sein, und wäre es auch nur inbezug auf die christliche Jugend? Betont nicht gerade die moderne Katechetik mit aller wünschenswerten Eindringlichkeit, daß selbst der beste schulmäßige Religionsunterricht für sich allein nicht genüge, sondern durch intensive Betätigung religiösen Lebens, durch Pflege des christlichen Gottesdienstes ergänzt werden müsse? Schule bleibt eben im besten Fall doch immer Schule. Sie kann auch auf religiösem Gebiet nicht das volle Leben vermitteln: Das ist Sache der religiösen Übung in der Familie und beim gemeinsamen Gottesdienst der Gemeinde. Die Schule wird in der religiösen Unterweisung immer den Akzent etwas stark auf das rationale Element verlagern. Das schadet auch nicht, so lange der schulmäßige Religionsunterricht durch die rechte religiöse Betätigung in Familie und Gemeinde seine

notwendige Ergänzung findet. Dafür kommt aber für Millionen von Kindern der missionarischen Diaspora praktisch nur der priesterlose Gottesdienst ihres abgelegenen Dorfes in Frage. Er müßte also so gestaltet sein, daß er diese wichtige katechetische Aufgabe wirklich erfüllen könnte, müßte so vollzogen werden, daß er auch der christlichen Jugend, wenigstens in reiferen Jahren etwas sagt. Man wird vielleicht einwenden, für die religiöse Erziehung der Jugend sei die Pflege religiösen Lebens innerhalb der Familie viel wichtiger als der Gottesdienst der Gemeinde. Das mag wohl so sein. Aber die seelsorgliche Erfahrung in der Mission sagt uns auch, daß gerade hier der Gemeindegottesdienst stark auf das religiöse Leben der einzelnen Familien ausstrahlt. In Gemeinden, in denen die Christen den gemeinsamen Gottesdienst vernachlässigen, wird in der Regel auch in den einzelnen Familien das religiöse Leben erkalten.

Richtig ist allerdings, daß der priesterlose Gemeindegottesdienst seine wichtigste katechetische Aufgabe nicht an der christlichen Jugend, sondern an den Erwachsenen zu erfüllen hat, in erster Linie an den Neuchristen. Je mehr eine Mission fortschreitet und aufblüht, um so größer ist die Zahl der Neuchristen, die erst im reiferen Alter die Taufe empfangen haben. Der Taufe ist gewiß ein ordentlicher Taufunterricht vorangegangen. Doch konnte er wohl kaum die Gründlichkeit des Religionsunterrichtes erreichen, den die Altchristen in ihrer Jugend empfangen haben. Die missionarische Erfahrung spricht in dieser Hinsicht wahrhaftig eine deutliche Sprache: Die Neuchristen bedürfen auch nach der Taufe noch hingebender seelsorglicher Betreuung und ergänzender Belehrung und Ermunterung. Wo diese Nacharbeit versagt, erlebt die Kirche an ihren Neophyten immer wieder recht bittere Enttäuschungen. Hat nun der priesterlose Gottesdienst nicht gerade in dieser Hinsicht eine außerordentlich wichtige Aufgabe zu erfüllen? Wie sollen wir die Neuchristen in den kleinen Außenstationen erreichen, unterweisen, in ihrem Eifer erhalten, wenn nicht durch den gemeinsamen Gottesdienst in ihrem Dorfe? Er muß darum so gestaltet und gefeiert werden, daß er auch den Neophyten alles hinreichend bietet, was sie an Unterweisung, Führung und Halt brauchen.

Aber auch für die gefestigten und wohl unterrichteten Altchristen hat der Gemeindegottesdienst hohe katechetische Bedeutung. Es handelt sich doch um jene entlegenen Diasporagemeinden, die nur selten einen Priester zu sehen bekommen, also auch nur selten eine Predigt hören; nur ein paarmal im Jahr. Soll das für sie wirklich genügen? Zumal in der schwierigen Lage, in der sie sich befinden, umbrandet von den Wogen heidnischen Unglaubens, heidnischer Lebensart? Dürfte man sich da wundern, wenn mit der Zeit unter diesen Umständen auch wichtige christliche Wahrheiten mehr und mehr dem religiösen Bewußtsein entschwänden, und schließlich wohl ganz in Vergessenheit gerieten? Welch wichtige Aufgabe hat doch der Gemeindegottesdienst in solcher Lage zu erfüllen! Er hat die Predigt des Missionars zu ersetzen, das religiöse Wissen vor allmählichem Verfall zu bewahren, zusammen mit der notwendigen Belehrung auch die ebenso notwendige Ermunterung zu einem wahrhaft christlichen Leben inmitten gottfernen Heidentums zu geben. Die

gemeinsame Rezitation des Katechismus, wie sie in der Mission beim Sonntagsgottesdienst an vielen Orten üblich ist, wird darum kaum genügen, um das katechetische Ziel solcher Gottesdienste wirklich zu erreichen. Ihr katechetischer Wert liegt vor allem in den unmittelbar belehrenden Teilen, also in erster Linie in der belehrenden Lesung, die wieder mehr zu Ehren kommen sollte. Aber auch dem Gebetsteil eignet sehr hoher katechetischer Wert, vorausgesetzt, daß die Gebete einerseits im Geiste der betenden Kirche ganz vom christlichen Dogma gesättigt, anderseits aber in schlichter volksnaher Sprache und Empfindung verfaßt sind.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, daß selbst in normalen Zeiten für die Christen der selten besuchten Außenstationen der priesterlose Sonntagsgottesdienst unter allen Gottesdiensten *vom katechetischen Standpunkt aus der wichtigste Gottesdienst* ist. Es versteht sich von selber, daß unter der Rücksicht sakramentaler Wirklichkeit ein priesterloser Gottesdienst sich niemals mit der priesterlichen Opferfeier vergleichen kann. Katechetisch gesehen, wird sich aber kaum leugnen lassen, daß der regelmäßig gehaltene und treu besuchte Wortgottesdienst der Außenstation von größerer Bedeutung ist als die - leider - so selten mögliche Meßfeier.

Mit dem katechetischen Wert verbindet sich

Der pastorale Wert.

Er ist kaum geringer als der katechetische. Die Christen der Außenstationen sind zwar wegen der weiten Entfernung von der Hauptstation von der Teilnahme am eucharistischen Opfer entschuldigt. Aber sind sie deshalb auch schon von der Verpflichtung zu christlichem Gebet dispensiert? Es ist uns hier in keiner Weise um eine kasuistische Betrachtung unseres Problems zu tun, etwa ob sich eine eigentliche Verpflichtung der Diasporachristen zu gemeinsamem Gebet in Familie und Gemeinde beweisen lasse, in welchem Ausmaß und unter welchen Bedingungen. Außer allem Zweifel steht jedenfalls, daß lebendiges und blühendes Christentum ohne eifriges Gebet undenkbar ist. In der missionarischen Diaspora genau so, ja noch mehr als in irgend einer christlichen Gemeinde der Heimat. Wahres Christentum lebt eben vom christlichen Gebet. In der Diaspora bedarf das Christentum besonderer Widerstandskraft inmitten der heidnischen Umgebung, in der Diaspora bedarf es auch besonderer Leuchtkraft, um seine missionarische Sendung an den Ungläubigen erfüllen zu können. Nun sagt uns aber die missionarische Erfahrung mit einer seltenen Eindringlichkeit, daß in der missionarischen Diaspora das beste Mittel, den Geist christlichen Gebetes in der Gemeinde und den einzelnen Familien wachzuhalten und immer neu zu beleben, gerade der treu besuchte und gut verrichtete Gemeindegottesdienst ist. Gewiß mag es auch in Gemeinden, in denen der Gemeindegottesdienst arg vernachlässigt wird und bedauerlich verkümmert ist, noch vereinzelte Familien und einzelne Christen geben, die ein echt christliches Gebetsleben führen; aber das sind doch mehr Ausnahmen, vielleicht sogar seltene Ausnahmen.

Der gemeinsame Gottesdienst regt nicht bloß zu weiterem Gebet in den Familien und für sich allein an, *er formt auch das Gebetsleben der Gemeinde.* Oder vielleicht besser - um ja nicht zu viel zu sagen - er könnte und sollte es wenigstens formen. Ist nicht auch in der Mission das private Gebet, und wohl auch das Gebet in den christlichen Familien etwas in Gefahr, dem Bittgebet allzu viel Raum im Gebetsleben einzuräumen, und mitunter zu sehr ins Devotionale und Periphäre abzugleiten? Hätte da der gemeinsame Gottesdienst nicht eine sehr wichtige erzieherische Aufgabe zu erfüllen, oder doch heilsam zu ergänzen, was dem Gebet des einzelnen und mancher Familien an freudigem Gotteslob und echt christlicher Danksagung in etwa mangelt?

Der Gemeindegottesdienst bietet den Christen der Diaspora auch am ehesten einigermaßen einen *«Ersatz» für die eucharistische Feier,* die sie leider entbehren müssen. Gewiß kann ein priesterloser Gottesdienst niemals die unvergleichliche Huldigung wirklich ersetzen, die wir nur in der Meßfeier zusammen mit Christus dem himmlischen Vater darbringen können. Immerhin bringt die Gemeinde Gott auch in einer priesterlosen Feier eine durchaus erhabene und im letzten doch auch von Christus getragene Huldigung dar. Und durch das Verlangen nach der Teilnahme am eucharistischen Opfer der Kirche - wie es in einer wohl geformten priesterlosen Sonntagsfeier zum Ausdruck kommen soll, - tun diese armen Christen der Diaspora, was sie eben tun können. Dadurch wird ihre priesterlose Huldigung auch zur wirksamen Vorbereitung auf die nächste Meßfeier. Jede Sonntagsfeier, die sie ohne Priester zu feiern haben, bringt ihnen die Erhabenheit der eucharistischen Opferfeier neu zum Bewußtsein und weckt ihr heiliges Verlangen danach.

Ohne treu gehaltene Sonntagsfeier, welche dem Sonntag eindeutig religiöses Gepräge verleiht, ist auch eine wirkliche *«Heiligung» des Sonntags* praktisch nicht zu erreichen. Die Erfahrung der Mission dürfte das wahrscheinlich noch mehr bestätigen als die Erfahrung der Seelsorger in der Heimat. Auch in den Stationen, wo sich kein Missionar aufhielt, pflegten die Christen im vorkommunistischen China jeden Sonntag drei- oder gar viermal zu priesterlosem Gemeindegottesdienst zusammenzukommen. Es ist von den Missionaren oft genug ausdrücklich zugegeben worden, daß man mit diesen häufigen und nicht gerade sehr kurzen Gottesdiensten unter anderem auch die Sonntagsheiligung sichern wollte. Die Enthaltung von knechtlicher Arbeit läßt sich nicht in allen Missionsgebieten gleich leicht und gleich vollständig durchführen. Sollte durch besondere Umstände irgendwo volle Enthaltung von knechtlicher Arbeit nicht zu erreichen sein, dann müßte man erst recht auf der gemeinsamen Sonntagsfeier bestehen. Das war auch die Praxis und Einstellung der frühen Kirche, die noch kein Gebot sonntäglicher Arbeitsenthaltung kannte. Das was den Sonntag zum Tag des Herrn machte, war in erster Linie der gemeinsame Gottesdienst. Dem entspricht auch die missionarische Praxis der Gegenwart, so weit sie uns aus der Chinamission bekannt ist: Im Frühsommer zur Zeit der drängenden Weizenernte dürfen die Christen 4 Sonntage hindurch ihren Feldarbeiten nachgehen, und dann im Herbst zur Zeit der Haupternte gar 6 Sonntage hindurch. Diese

Dispens entbindet aber keineswegs von der Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienst. Auch an diesen Sonntagen kommen die Christen der Außenstationen wenigstens zur priesterlosen Morgenfeier zusammen. Wo der Sonntagsgottesdienst versagt, da ist immer große Gefahr, daß die Christen nicht einmal Sonntags ihrer christlichen Sendung inne werden und immer mehr heidnischem Diesseitskult verfallen.

Schließlich ist auch noch der *hohe gemeinschaftsbildende Wert* hervorzuheben. Beim wöchentlichen Gemeindegottesdienst wachsen die Christen der Diaspora am meisten zusammen. Sie müssen oft genug zusammenkommen, um den nötigen Halt zu haben. Ihr Gemeinschaftsbewußtsein muß ganz und gar religiös fundiert und auch religiös erlebt werden. Das wird für die Christen der Außengemeinden am wirksamsten durch eine schöne volksnahe Sonntagsfeier erreicht, zu der sich wirklich die ganze Gemeinde einfindet, mehr als durch die allzu seltene Teilnahme am Gottesdienst der Hauptstation. Unter der Rücksicht tief und freudig erlebter Gemeinschaft mit der ganzen weltumspannenden Kirche kommt freilich vor allem der missionarischen Festfeier besonders große Bedeutung zu.

So lange die Mission mit zahlreichen Außengemeinden zu arbeiten hat - und es ist in keiner Weise zu sehen, wie das im Laufe der nächsten Generationen wesentlich anders werden sollte - wird die Mission allen Grund haben, sich um den priesterlosen Gottesdienst der kleinen Gemeinden zu kümmern, ihn noch weiter auszugestalten und missionarisch wirksamer zu machen. Doch ist in letzter Zeit eine Entwicklung der missionarischen Weltlage eingetreten, welche dem Gemeindegottesdienst in Abwesenheit des Missionars erhöhte Bedeutung verleiht.

2) *In der Not und Gefahr der Gegenwart*

Man muß da nicht gleich mit der Gefahr kommunistischer Gewaltherrschaft kommen, welcher mehr als einer wichtigen Mission droht. Aber auch wenn diese evidente Gefahr durch eine gütige Fügung der Vorsehung gut vorüber gehen sollte, so bleibt doch bestehen, daß die *Missionsschule und ihr katechetisches Apostolat* weithin gefährdet ist. Auch ohne alle böswillige Kirchenverfolgung. Wir stehen nun einmal mitten in der Periode vollen Mündigwerdens der früheren Kolonialvölker. Auch ohne kommunistische Verhetzung kommt es, wie die Erfahrung zeigt, leicht zu totalitären und ausländerfeindlichen Tendenzen, welche der Missionsschule sehr gefährlich werden können. Diese jungen, durch die neue Selbständigkeit im Selbstbewußtsein erstarkten Völker wollen die Erziehung der kommenden Generation selber in die Hand nehmen. Zunächst bedient man sich noch der Mission und ihrer Schule, besonders im höheren Schulwesen. Werden sich aber nicht doch immer mehr die von Europa importierten Auffassungen des modernen Staates durchsetzen, der nun einmal das Schulwesen weitgehend als seine Domäne betrachtet? Schon allein durch das Bestreben des heutigen Staates soweit als möglich die allgemeine Volksschule zu verwirklichen, können besonders die kleinen Gemeinden der Diaspora in große Schwiergkeit geraten. Bis jetzt

hatten sie vielleicht eine kleine Missionsschule, zwar etwas primitiv, aber immerhin viel besser als nichts. Die Heiden ringsum hatten nicht einmal das. Diese Situation beginnt sich jetzt mehr und mehr ins Gegenteil zu verkehren. Der neue Staat errichtet neben der Missionsschule eine staatliche Schule, verlangt daß man seinem Schulprogramm folge. Das mag für die besser ausgebaute Schule der Hauptstation ganz gut möglich sein, den Notschulen der kleinen Außenstationen, die nicht selten nur etwas bessere Gebetsschulen waren, wird es den Untergang bringen. Man wird vielleicht entgegnen, gut, dann müssen wir den christlichen Kindern eben außerhalb der Schule Religionsunterricht verschaffen. Allerdings; wenn das doch auch so leicht getan als gesagt wäre. Auf jeden Fall werden wir allen Grund haben, vor allem in den entlegenen Außenstationen der Mission, die am meisten gefährdet sind, schon jetzt alle Faktoren, welche außerhalb der Schule der religiösen Unterweisung der Jugend und des Volkes dienen, mit großem Eifer zu hegen, und weiter zu entfalten. Und steht da nicht der gemeinsame Gottesdienst der Gemeinde mit an erster Stelle?

Erst recht erscheint der rasche und zielbewußte Ausbau der priesterlosen Gottesdienste ein Gebot der Zeit *im Hinblick auf die kommunistische Gefahr*, die nun einmal da ist. Der kennt den Kommunismus wahrhaftig schlecht, der zu hoffen wagt, der Kommunismus werde sich mit seiner letzten Beute, Indochina, nun endlich zufrieden geben und auf weitere Expansion verzichten. Wir haben unsere Zeit gewiß nicht mit nutzlosen Mutmaßungen zu verlieren, wie weit er dabei Erfolg haben wird. Wir haben uns zu rüsten. Wir haben aus den Erfahrungen zu lernen, die wir in all jenen Missionen gemacht haben, welche bisher unter kommunistische Herrschaft gekommen sind. Diese Erfahrungen sind von geradezu eintöniger Einförmigkeit: Überall dieselben Grundsätze unserer Gegner, überall dasselbe Vorgehen, überall derselbe Kampf auf Leben und Tod zwischen gottlosem Kommunismus und katholischer Mission.

Das erste was den neuen Machthabern zum Opfer fällt, ist regelmäßig die Missionsschule, besonders die Volksschule. Die katholischen Kinder werden selbstverständlich in die kommunistische Schule gezwungen. Man mache sich klar, was das bedeutet: Diese bewußte und raffinierte Propaganda gegen alle Religion, Tag für Tag, welcher die Kinder dadurch preisgegeben sind. Dabei ist es, besonders auf dem Land, in den meisten Fällen schlechthin unmöglich, den Kindern wenigstens neben der Schule her außerhalb des Gottesdienstes einigermaßen geordneten Religionsunterricht zu verschaffen. Gegen den eigentlichen Gottesdienst gehen die Gegner nur ungern direkt vor. Es soll ja möglichst der Eindruck gewahrt werden, daß man die Religion nicht verfolge und freie Religionsübung gestatte. Der priesterliche Gottesdienst läßt sich in der Mission allerdings sehr einfach unterbinden. Man verjagt die auswärtigen Missionare, den einheimischen Missionaren entzieht man die Erlaubnis, frei herumzugehen und die Außenstationen zu besuchen.

Viel weniger ist von Seiten der Gegner den priesterlosen Gottesdiensten beizukommen. Man kann allenfalls die Gotteshäuser und den übrigen

Besitz der Mission konfiszieren, und hat es schon vielfach getan. Der priesterlose Gottesdienst läßt sich dann noch immer verhältnismäßig leicht in Privathäusern fortsetzen, und im Notfall in den einzelnen Familien halten. In der Not der Verfolgung hat er die überaus wichtige Aufgabe, nach dem Zusammenbruch der Missionsschule und nach dem Aufhören aller priesterlichen Hilfe durch Katechese und Spendung der Sakramente den Christen, und besonders der christlichen Jugend die nötige religiöse Unterweisung zu bieten, die Christen zusammenzuhalten, und ihnen durch das gemeinsame Gebet die Kraft zu entschlossenem Widerstand zu erwirken. Um diese Aufgabe zur Zeit der Verfolgung auch wirklich erfüllen zu können, müßte er freilich früh genug entsprechend gestaltet und unter dem Volke heimisch gemacht werden. Ist die Verfolgung einmal da, so ist es dafür zu spät. Auch das lernen wir aus der Verfolgung in Ostasien mit aller Deutlichkeit.

Aber man kann doch nicht, bevor die Verfolgung ausgebrochen ist, gleichsam Generalprobe für die künftige Verfolgung halten. Das würde nur eine ungesunde Angstpsychose unter den Christen erzeugen und so ihren Widerstand schwächen bevor die Verfolgung überhaupt da ist. Natürlich soll man die Christen mit unnützem Gerede über das, was uns die Zukunft bringen mag, schön in Ruhe lassen. Wir haben zur etwaigen Sicherung für die Zukunft gar nichts weiteres zu tun, als was wir auch ohne alle Gefahr von seiten des Kommunismus tun müßten. Wir haben dem priesterlosen Gemeindegottesdienst nur eben jene Bedeutung beizumessen, und ihn so gestalten, wie es die Sache selber verlangt, und auch in durchaus normalen Zeitläuften schon längst getan werden sollte.

II. *Die rechte Gestaltung priesterlosen Gemeindegottesdienstes*

Es liegt in der Natur solcher Gottesdienste, daß sie eine viel stärkere *Anpassung an die Eigenart des Missionsvolkes* gestatten, aber auch verlangen, als dies beim priesterlichen Gottesdienst der Fall ist. Um ihre katechetische und pastorale Aufgabe wirklich erfüllen zu können, müssen sie sich durch große Volksnähe auszeichnen. Sie sind darum in den verschiedenen Missionsgebieten verschieden zu gestalten. Immerhin lassen sich einige Grundsätze aufstellen, die mehr oder weniger überall Geltung haben. Wir reden zuerst etwas eingehender von der wichtigsten Form, der Sonntagsfeier, und dann noch kurz von den übrigen Formen.

1) *Die priesterlose Sonntagsfeier*

Damit meinen wir den sonntäglichen «Hauptgottesdienst» in der Außenstation. Wir haben ja schon erwähnt, daß die Christen selbst in den kleinen Außenstationen am Sonntag mehrmals zusammenkommen. Das wird wohl nicht bloß in China so geübt werden. Doch wissen die Christen ganz gut, daß nur der sonntägliche Morgengottesdienst verpflichtend ist, bei welchem das sogenannte «Sonntagsgebet» (Chu-jih-ching) verrichtet wird.

Mehr als bei den übrigen Gottesdiensten der Diasporagemeinde wäre bei der Sonntagsfeier eine klar hervortretende

Führung durch einen kirchlich bestellten Leiter

zu wünschen. Es handelt sich hier um wirkliche Liturgie, wenigstens in dem Sinn und Rang, als man auch das Stundengebet der Schwestern als Liturgie bezeichnet und gelten läßt. Wir haben hier den Gottesdienst einer christlichen Gemeinde, der von der Kirche geordnet und in ihrem Auftrag vollzogen wird. So viel wir nur können, sollten wir alles fördern, was dazu dienen kann, den Gläubigen zum Bewußtsein zu bringen, daß sie die Kirche zu dieser Feier ruft, daß ihnen die Mutter Kirche die belehrenden Teile dieses Gottesdienstes bietet, und ihnen auch die rechten Gebete in den Mund legt, daß sie hier wirklich als kirchlich konstituierte Gemeinde zu christlichem Gottesdienst zusammenkommen. Von diesem Standpunkt aus wünschen wir für diese Feier nicht nur einen Vorbeter, wie das etwa beim gemeinsamen Rosenkranzgebet in Familie und Kirche der Fall ist. Das kann jeder beliebige Teilnehmer besorgen. Nicht so hier, wo eine kirchliche Führung sichtbar werden soll. Sie kommt also dem von der kirchlichen Obrigkeit bestellten Vorsteher der Christengemeinde zu. Sind in einer Gemeinde mehrere Vorsteher aufgestellt, wie das in der chinesischen Mission weithin üblich ist, so mögen sie abwechselnd den Gemeindegottesdienst leiten.

In den letzten Jahren ist ziemlich viel über die Erneuerung des Diakonats als eines selbständigen Kirchenamtes diskutiert worden. Das Anliegen wird bis jetzt vor allem von Laien in der Heimat betont. Die Diskussion hat in erster Linie die seelsorgliche Situation in Mitteleuropa vor Augen. Doch wurde auch schon auf die missionarische Bedeutung dieses Anliegens hingewiesen [3]. Besonders für die Außenstationen der Mission sei davon große seelsorgliche Hilfe zu erwarten. Der Vorschlag geht nämlich dahin, daß man den Katechisten der Außenstationen die Diakonatsweihe erteile, bzw. geweihte Diakone mit entsprechender theologisch praktischer Ausbildung für das Katechetenamt in den Außenstationen einsetze. Dadurch erhielte die Gemeinde den berufenen, geweihten und liturgisch geschulten Leiter ihres Gottesdienstes, und den kirchlich bestellten und fachlich gebildeten Künder des Wortes Gottes. Ja an Orten, wo Diakone wirkten, könnte sogar die Eucharistie aufbewahrt und vom Diakon den Gläubigen beim Gottesdienst gereicht werden. Es mag wohl sein, daß eine Erneuerung des selbständigen Weihediakonates dem Missionsapostolat recht beachtenswerte Vorteile brächte. Doch glauben wir nicht, daß geweihte Diakone als Leiter jener vielen kleinen Außenstationen in Frage kämen, die uns bei diesem Aufsatz vor Augen schweben.

[3] So etwa noch recht schüchtern in einer Fußnote Augustin Tellkamp S.V.D., Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission, Münster 1950, S. 62. Viel eingehender und eindringlicher Josef Hornef, Erneuerung des Weihediakonats in in den Missionen, in «Katholische Missionen», 1953, 42-44. Ders., Für und wider die Erneuerung des Weihediakonates. In «Begegnung» VIII (Köln 1953), 327-330, 354-357; Der Priester und sein Diakon. Theol. Quartalschrift, Tübingen 1953, Wilh. Schamoni, Familienväter als geweihte Diakone, Paderborn 1953. — Im folgenden geben wir Hornefs Vorschlag und Begründung wieder.

Es scheint ganz undenkbar, daß in einigermaßen absehbarer Zeit so viele würdige Diakone gefunden und entsprechend ausgebildet werden könnten, als man für diese Aufgabe benötigte. Doch sollte man vielleicht überlegen, ob nicht zunächst einmal mit der Erneuerung der niederen Weihestufen, etwa des Lektorats, ein Versuch gemacht werden sollte. Bewährt sich der Versuch, so kann man später ziemlich leicht einen Schritt weiter gehen, besonders bewährte Kleriker-Katechisten zu Diakonen weihen, und auf wichtigeren Posten, etwa größeren Außenstationen einsetzen. Auch wenn der Katechist nur eine niedere Weihe erhielte, wäre er doch als Kleriker der berufene kirchliche Leiter des Gemeindegottesdienstes. Die ganze Feier erhielte dadurch noch viel stärker kirchlich liturgischen Charakter, ein Wert, den man in der heutigen Situation besonders hoch anschlagen sollte.

Auf jeden Fall bedarf die Sonntagsfeier der entsprechenden Leitung, schon aus technischen Gründen. Dies gilt besonders dann, wenn sie ihrer Aufgabe entsprechend noch mehr ausgebaut und nicht bloß in der gemeinsamen Rezitation eines stets gleich bleibenden Sonntagsgebetes und etwa einer Litanei bestehen sollen[4]. Daraus ergibt sich hinwiederum die *Notwendigkeit solider praktisch liturgischer Schulung,* besonders auch in der Kunst würdigen und ausdrucksvollen Vorbetens, sowohl der Katechisten wie jener Elite, welche in der Hauptstation ausgebildet zu werden pflegt. Aus ihr werden wohl auch die Gemeindevorsteher hervorgehen.

Gliederung und Verlauf der Sonntagsfeier

Darüber nur einige Grundsätze, welche mehr oder weniger überall Geltung haben dürften, und im übrigen noch reichlich Raum für die notwendige Anpassung an die örtlichen Verhältnisse übrig lassen.

Die äußere Gestalt der Feier muß vor allem sehr *einfach* sein, so daß sie auch in ganz kleinen Gemeinden mit ein paar christlichen Familien, ja im Notfall sogar von einer einzigen Familie gehalten werden kann. Mit Hilfe des Diözesangebetbuches, wie es vielfach auch in der Mission eingeführt ist, müßte es selbst alleinstehenden Christen der Diaspora leicht gemacht sein, ihre «Sonntagsandacht» zu verrichten.

Die notwendige Einfachheit der Feier darf aber die ebenso notwendige *Abwechslung* nicht ausschließen. Eine entsprechende Abwechslung ist zunächst innerhalb der einzelnen Feier notwendig, nicht bloß inbezug auf ihren Inhalt, sondern auch hinsichtlich ihrer äußeren Gestalt. Also nicht

[4] Es kann nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, auf die bisherige Missionspraxis auch nur eines Missionsgebietes näher einzugehen. Für China bringt Bürkler a.a.O. S. 105 f. einige konkrete Angaben. Eine etwas andere Form fanden wir in chinesischen Missionen, die von Jesuiten geleitet wurden. Dort bildet meist das sogen. Sonntagsgebet den Grundstock der Sonntagsfeier; es variiert nach den 4 Sonntagen des Monats, dazu kommt noch eine Litanei, in manchen Orten betet man stets die Namen-Jesu-Litanei, in anderen Orten variiert die Litanei nach den 4 Sonntagen im Monat: Namen-Jesu-, Herz-Jesu-, Lauretanische, Josefs-Litanei. Eigenartigerweise verwendet man die Allerheiligen-Litanei nicht, obwohl sie dem Sinn der Sonntagsfeier besonders gut entspräche. An Festtagen betet man statt des Sonntagsgebetes ein Gebet, das auf das betreffende Fest abgestimmt ist. So ist wenigstens in etwa für die notwendige Abwechslung gesorgt.

einfach eine Reihe von Gebeten, die ihrem Sinngehalt nach recht hochstehend sein mögen, aber in ihrer Wirkung dadurch stark einbüßen, daß sie der Reihe nach von der ganzen Gemeinde «herunter»gebetet werden. Das führt angesichts der menschlichen Schwäche, wie die Erfahrung zeigt, auch in der Mission leicht zu einem unwürdigen Herunterleiern. Auch bei einer sehr einfachen Feier läßt sich noch für die notwendige Abwechslung von Gebet und Lesung, von Vor- und Nachbeten sorgen. Auch die verschiedenen Sonntagsfeiern untereinander sollen eine gewisse Abwechslung aufweisen; für die Lesungen versteht sich das ohnehin von selber. Es wäre aber auch für den Gebetsteil eine gewisse Abwechslung zu empfehlen. Aus Gründen der Einfachheit muß sie sich allerdings in bescheidenen Grenzen halten. Ein zuviel an Abwechslung würde den Gottesdienst nicht bloß kompliziert, sondern auch unvolkstümlich machen. Das schlichte Volk liebt nun einmal in seinen Gebeten eine weitgehende Gleichmäßigkeit.

Dabei soll das Schema der Sonntagsfeier *entwicklungsfähig* sein. Solche Gemeindegottesdienste werden eben unter den verschiedensten Umständen gehalten. Es kommt in der Mission oft genug vor, daß auch größere Gemeinden ihren Sonntag in Abwesenheit des Missionars feiern müssen. Die Entwicklungsfähigkeit, die für solche Fälle gewünscht wird, sehen wir vor allem darin, daß das Schema der Sonntagsfeier nach den Umständen ein mehr oder weniger starkes Heranziehen des Kirchenliedes gestatten soll. Dadurch würde auch eine gewisse Abwechslung inbezug auf die Feierlichkeit ermöglicht. Manche kleinere Gemeinde, die sich nicht jeden Sonntag wagt — ein oder das andere volkstümliche Kirchenlied sollten wir allerdings mit der Zeit selbst kleinen Gemeinden beibringen — möchte wenigstens die großen Feste mit einem passenden Lied auszeichnen. Solch unverdrossene Anpassung an Ort und Zeit wird vor bedauerlicher Verkrustung und unwürdigem Mechanismus bewahren. Ständig wiederkehrende Volksandachten unterliegen eben ihrer Natur nach den psychologischen Gesetzen allen Brauchtums. Darüber hat man sich gar nicht zu wundern, sondern nur klug damit zu rechnen und die entsprechenden Gegenmaßnahmen zu treffen. Das eine ist freilich selbstverständlich, daß uns mit einer verkrusteten Sonntagsfeier in der missionarischen Not der Gegenwart recht wenig geholfen wäre.

Als Grundschema der Feier dürfte sich eine deutlich hervortretende *Zweiteilung in Wort- und Gebetsgottesdienst* empfehlen. Das entspricht am besten der liturgischen Tradition, wie den immanenten Gesetzen christlichen Gottesdienstes. Der Gottesdienst der Kirche ist eben wesentlich die Antwort des Gottesvolkes auf den Ruf Gottes, der an es ergangen ist. So kommen schließlich auch die katechetischen Werte des Gottesdienstes, ebenso wie sein Gebetswert zu wirksamster Entfaltung [5].

---

[5] Zur Frage der Struktur gottesdienstlicher Feier siehe besonders J. Jungmann S.J., Die liturgische Feier, Grundsätzliches und Geschichtliches über die Formgesetze der Liturgie, Regensburg 1939; englische Übersetzung: Liturgical Worship, New York 1941. Die von Jungmann darin entwickelten Prinzipien gelten im besondern Maße für den Fall priesterlosen Gemeindegottesdienstes. Es versteht sich von selber, daß es dabei nicht zum Abschluß der Feier durch priesterliches Gebet kommen kann.

Durch die vorgeschlagene Gliederung in Wort- und Gebetsgottesdienst wird auch die empfehlenswerte *Ähnlichkeit mit der Grundgestalt der Meßfeier* erreicht. Dadurch, daß hier die Grundgestalt der Messe in ihrer einfachsten Form sichtbar wird, wird dies nicht wenig zum Verständnis des Meßopfers beitragen. Hier wie dort spricht zuerst Gott zu seiner Gemeinde; sie antwortet mit ihrem Gebet, bei dem das Dankgebet den Höhepunkt bildet. Zugleich wird auch der große Unterschied zwischen priesterlosem Gottesdienst und dem Meßopfer klar, ohne Priester fehlt uns die rechte Dankesgabe; wir müssen uns mit der Gesinnung und den Worten des Dankes begnügen. So wird klar, daß die Sonntagsfeier in ihrer Weise den Ausfall des Meßopfers einigermaßen ersetzen soll, ihn aber doch nur höchst unvollkommen ersetzen kann.

Was die *Dauer* anbelangt, so wird man wohl alles in allem mit einer halben Stunde rechnen dürfen, eben jener Zeit, die ja auch die eucharistische Opferfeier benötigen würde. Lieber andere Gebetsübungen des Sonntags etwas kürzen als bei dieser sonntäglichen Morgenfeier hasten. Sie allein hat unter den sonntäglichen Gottesdiensten verpflichtenden Charakter. Sie muß also alles hinreichend enthalten, was der Christ an Belehrung, Ermunterung und Gebet notwendig braucht.

Nach den Grundsätzen, die wir soeben dargelegt haben, ergibt sich etwa folgendes

Grundschema der Sonntagsfeier

Wortgottesdienst	Eröffnendes Gebet oder einstimmendes Lied *Erste Lesung:* Epistel der Tagesmesse Psalm als Zwischengesang oder Gebet *Zweite Lesung:* Evangelium der Tagesmesse Psalm als Zwischengesang oder Gebet *Dritte Lesung:* Katechese Apostolisches Glaubensbekenntnis.
Gebetsgottesdienst	*Bittgebet* (Allgemeines Gebet - «Oratio Fidelium») Lied *Dankgebet* der Gemeinde mit Sanctus u. Pater noster (Kommemoration der Festzeit) Schlußlied.

Um voll zur Wirkung zu kommen, sollte dieses Sonntagsgebet *nicht mit andern Gebetsübungen verschmolzen* werden. Ist es irgendwo üblich, daß die Christen am Sonntag das Morgengebet gemeinsam verrichten, so sollte es vom Sonntagsgebet durch eine Pause getrennt werden. Auch Rosenkranz, Kreuzweg und die gemeinsame Rezitation des Katechismus verlegt man besser auf andere Gebetszeiten. Müßte die *Rezitation des Katechismus* mit dem Hauptgottesdienst verschmolzen werden, so könnte sie noch am besten statt des Zwischengesanges nach dem Evangelium, oder unmittelbar nach der Katechese eingefügt werden. Auf keinen Fall ist sie als bloße Gedächtnisübung, sondern als Bekenntnis der Gemeinde aufzufassen, und dementsprechend zu formulieren und würdig zu rezitie-

ren[6]. Am ehesten ließe sich noch der *Kreuzweg* mit dem Sonntagsgebet zu einer innern Einheit verbinden. Er hätte in diesem Falle die wirkliche Erneuerung des Kreuzesopfers zu vertreten, die im Meßopfer gegeben ist. Sein Platz wäre also im zweiten Teil der Sonntagsfeier. Empfehlen wollen wir diese Verschmelzung keineswegs. Hat sie aber irgendwo zu geschehen, so sollte wenigstens dafür gesorgt werden, daß sich die Kreuzwegandacht der gottesdienstlichen Aufgabe anpaßt, welche sie hier zu erfüllen hat: Also mehr die soteriologische Bedeutung des Leidens Christi herausarbeiten, und nicht so sehr die moralische; neben dem Leiden Christi seine Auferstehungsherrlichkeit zur Geltung kommen lassen. Auf jeden Fall müßte die Sonntagsfeier ungezwungen in Dankgebet der Gemeinde ausmünden, und durch Christus zum Vater aufsteigen. Jeder Sonntag muß uns die Herrlichkeit unseres Christseins neu zum Bewußtsein bringen, und uns mit Dankbarkeit gegen Gott erfüllen. Noch mehr als auf ein bestimmtes Schema kommt es auf diesen innersten Sinn christlicher Sonntagsfeier an; das Schema steht in seinem Dienst. Das gilt natürlich auch von den einzelnen Elementen der Feier.

Die einzelnen Teile der Sonntagsfeier

Der erste Teil der Feier hat in erster Linie eine katechetische Funktion; dementsprechend nehmen hier die *Lesungen* den ersten Platz ein. Was die Zahl der Lesungen anbelangt, wird man vielleicht am besten 3 Lesungen ansetzen: Epistel und Evangelium der betreffenden Sonntagsmesse, und anstatt der Predigt eine katechetische Lesung. Vielleicht wäre auch zu überlegen, ob nicht als vierte Lesung - sie wäre aber an erster Stelle vor der Epistel einzufügen - nicht auch eine *Lesung aus dem Alten Testament* geboten werden sollte. Das Alte Testament kommt sonst beim Gottesdienst der Gemeinde wohl zu kurz, und doch enthielte es so viele herrliche Texte von hohem Verkündigungswert[7]. Vom Standpunkt der Dauer des Gottesdienstes ist kaum etwas gegen eine vierte Lesung einzuwenden; auch in diesem Fall kann der Gottesdienst wie ihn das vorgelegte Schema vorsieht, noch leicht in einer halben Stunde bewältigt werden. Eher könnte man fürchten, daß vier Lesungen, wovon die vierte, nämlich die katechetische Unterweisung, ihrer Natur nach bedeutend länger sein muß als die Lesungen der Meßliturgie, vielleicht doch etwas ermüdend wirken. Wie in vielen anderen Fragen der Praxis wird hier die Erfahrung ein wichtiges Wort mitzureden haben. Auch dürften die Verhältnisse der verschiedenen Missionsgebiete, bzw. die Hörfreudig-

---

6 Zur Frage der gemeinsamen Rezitation des Katechismus vgl. J. Hofinger S.J., Gemeinsame Rezitation des Katechismus, in NZM, 1952, 288-292.

7 Sollte einmal anläßlich einer gewiß wünschenswerten Reform des Lektionars der Römischen Messe auch für die Meßfeier eine alttestamentliche Lesung vorgeschrieben, oder doch erlaubt werden, so wäre sie auch bei der priesterlosen Gemeindefeier zu verwenden. Da gute Hoffnungen auf eine neue Redaktion des Meßlektionars zu bestehen scheinen, und in diesem Zusammenhang wenigstens die fakultative Anfügung einer alttestamentlichen Lesung zu erwarten ist, dürfte es vielleicht besser sein, der neuen Regelung nicht vorzugreifen, es sei denn, daß man durch etwaige gute Erfahrungen im priesterlosen Gottesdienst Mutter Kirche gute Gründe für eine alttestamentliche Lesung bei der Meßfeier bereitstellen wollte.

keit der verschiedenen Missionsvölker bedeutende Unterschiede aufweisen. Jedenfalls darf das persönliche Empfinden des Missionars, der manchmal mehr als seine Christen auf Kürze des Gottesdienstes drängt, nicht maßgebend sein.

Man könnte auch fragen, ob man aus katechetischen Gründen statt der Lesungen der Messe nicht vielleicht andere Lesungen aus dem Evangelium und den Apostelbriefen verwenden sollte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es ein Leichtes wäre, Lesungen zu finden, die besser zusammenpaßten als die jetzigen Lesungen der Messe und auch katechetisch gehaltvoller wären. Geben doch die Liturgiker ohne weiteres zu, daß unser heutiges Lektionar gar manche berechtigte Wünsche offen läßt und dringend einer Neuregelung bedürfte. Trotzdem möchten wir uns alles in allem gesehen, eher für die *Verwendung der Meßlesungen* als für ein eigenes Lektionar der priesterlosen Sonntagsfeier entscheiden, und zwar aus folgenden Gründen. Zunächst scheint es vom religiös-sozialen Standpunkt aus wertvoll, die Sonntagsfeier der Außengemeinde möglichst an die Meßfeier anzugleichen, und so in diesen verlassenen Diasporachristen auf jede Weise das lebendige Bewußtsein ihrer Verbundenheit mit der Gesamtkirche zu stärken; wir lesen darum gerade jene Epistel und jenes Evangelium, das Mutter Kirche am gleichen Tag auch all den Millionen Katholiken vorlegt, welche das Glück haben, einer Messe beizuwohnen. Auch wird der Missionar doch gar manche dieser Außengemeinden öfters besuchen können. Da wird er sich aber an das Lektionar des Meßbuches halten; so kommt leicht ein gewisses Durcheinander in die Lese-Ordnung [8].

Von einer künftigen Neuordnung des Meßlektionars erhoffen wir auch, daß sie die *wünschenswerte Sinneinheit der Lesungen* ein und derselben Messe bringt. In der gegenwärtigen Leseordnung bilden, besonders an den Sonntagen nach Epiphanie und nach Pfingsten, Epistel und Evangelium keine Sinneinheit, wie es vom katechetischen Standpunkt, besonders in der Mission durchaus zu wünschen wäre. So wird man trachten, wenigstens die übrigen Lesungen, also die katechetische Unterweisung und die eventuelle alttestamentliche Lesung so zu wählen, daß sie wenigstens mit dem Evangelium eine innere Einheit bilden. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine streng systematische Einheit, wie man sie von einem Schulbuch erwartet, sondern jene gelockerte Einheit, welche auch einem Gebilde der Kunst und volkstümlicher Darstellung eignen sollen. Hoffentlich wird uns die künftige Neuordnung der Meßperikopen möglichst substantielle, dabei aber leicht verständliche Sonntags-Lesungen schenken.

---

8 An sich besteht, wie es scheint, nicht einmal für die Meßfeier ein Verbot, dem Volke statt der Perikope des Meßbuches andere Perikopen vorzulesen. Katechetische Gründe würden das sogar empfehlen; man könnte sich dafür auch auf Autoritäten wie die Kardinäle Faulhaber und Innitzer, und Bischof Keppler berufen. Vgl. Heinz Schürmann, Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage, in Liturgisches Jahrbuch, 1952, 59. Würde aber dadurch die lateinische Lesung des Zelebranten nicht erst recht um ihren eigentlichen Sinn gebracht? Sie ist doch nicht als private geistliche Lesung des Priesters gedacht, sondern primär für das Volk bestimmt.

Die *katechetische Lesung*, welche wir im Grundschema als dritte Lesung empfohlen haben, hat in der Diaspora eine besonders wichtige Aufgabe zu erfüllen. Sie sollte darum auch besonders sorgfältig ausgearbeitet werden. An Stelle des lebendigen Wortes bietet sie den Diasporachristen die mütterliche Unterweisung der lehrenden Kirche. Schon aus der Einführung dieser Lesung soll klar ersichtlich sein, daß es sich hier nicht um eine beliebige geistliche Lesung privater Natur, sondern um kirchliche Unterweisung handelt: Der Bischof spricht zu seinen Christen, die er nicht persönlich besuchen und anreden kann. Er legt das Buch mit den katechetischen Unterweisungen seinen Christen vor, es ist ein gottesdienstliches Buch. Die katechetische Lesung soll weder eine bloße Erklärung des vorausgegangenen Evangeliums noch eine schulmäßige Erklärung eines bestimmten Abschnittes des Katechismus bieten. Ausgehend vom Evangelium, eventuell auch von der Epistel, behandle sie in anregender volkstümlicher Weise, irgend eine wichtige Lehre der katholischen Religion, selbstverständlich immer im Hinblick auf das christliche Leben und die missionarische Situation der Diasporachristen. In der Wahl der einzelnen Themen soll keine systematische Ordnung, etwa im Sinn eines systematisch voranschreitenden Jahreszyklus, forciert, wohl aber stets auf den Gang des Kirchenjahres, seinen Lehrgehalt und seine besondere Stimmung Rücksicht genommen werden. Dabei sollen im Lauf eines Jahres alle wichtigeren Lehren hinreichend zur Sprache kommen. Das ist auch für die rechte Formung unserer Katechumenen wichtig. Wer garantiert uns denn, daß es auch in Zukunft immer möglich sein wird, ihnen einen ziemlich ausführlichen, gesonderten Taufunterricht zu erteilen? Mehr als bisher müssen die Katechumenen durch den missionarischen Gottesdienst und seine katechetischen Werte geformt werden. Ein Katechumene, der am Gemeindegottesdienst ein Jahr lang treu und aufmerksam teilgenommen hat, sollte schon von daher über alle wesentlichen Punkte unserer Religion einigermaßen Bescheid wissen, so daß wenigstens in Zeiten der Not ein verhältnismäßig kurzer zusammenfassender und ergänzender Taufunterricht genügen könnte. Das war auch die Praxis der alten Kirche, sie hat damit gute Erfahrungen gemacht. Die katechetische Lesung des Gemeindegottesdienstes sollte ein Muster guter katechetischer Darbietung sein, von dem auch Missionare und Katechisten lernen können. Darum würde es sich gewiß lohnen, von katechetisch und kerygmatisch geschulten Missionaren mehrere Jahrgänge solcher katechetischer Unterweisungen ausarbeiten zu lassen. Das könnte auch gleich für einen größeren Missionsraum geschehen, der einigermaßen die gleichen seelsorglichen Verhältnisse aufweist. In den einzelnen Diözesen würden die Katechesen sodann vom Ortsbischof vorgelegt. Katechesen, die auf solche Weise sorgfältig ausgearbeitet und dem Volke von seinem kirchlichen Obern geboten werden, scheinen uns den Vorzug zu verdienen vor der mündlichen Unterweisung eines gewöhnlichen Katechisten.

Mehr Schwierigkeiten als die Lesungen dürften die *Lieder* bereiten. In den priesterlosen Gottesdiensten, die wir von China aus kennen, wurde weder gelesen noch gesungen. Und doch könnte das religiöse Lied außerordentlich gute Dienste leisten: Es bringt die rechte Stimmung, schafft

Gemeinschaft, ist der rechte Ausdruck frohen Bekenntnisses und gehobenen Gebetes. Wo man beim Gemeindegottesdienst bisher noch keinen Gesang kannte, wird man sich vor allem am Anfang mit sehr bescheidenen Ansprüchen genügen müssen. Auch die geringe Anzahl der Christen, welche am Gottesdienst teilnehmen, mahnt zu Bescheidenheit in den musikalischen Ansprüchen. Aber es wird sich doch wenigstens ein Kirchenlied finden, beziehungsweise machen lassen, das den Leuten ins Gehör geht, vom Volke gern gesungen wird, und dem Geist der Sonntagsfeier entspricht. Davon könnte man zunächst eine Strophe am Beginn, und eine andere am Ende des Gottesdienstes singen lassen. Mit der Zeit wird man wohl an höheren Festtagen ein Lied hinzufügen können, welches dem betreffenden Fest entspricht, und so die ganze Feier an den Gang des Kirchenjahres angleicht. Vielleicht könnte man davon 3 Strophen singen lassen, je eine am Anfang und Ende des Gottesdienstes und eine etwa zwischen dem Bitt- und Dankgebet der Gemeinde. Das Außmaß und die Entfaltungsmöglichkeit gottesdienstlichen Singens wird zu einem beträchtlichen Teil auch von der natürlichen Sangeslust des Missionsvolkes und von der Pflege des religiösen Liedes durch die Missionsschule abhängen. Erst recht sollte die Katechistenschule großen Wert auf gute kirchenmusikalische Ausbildung der Katechisten legen, natürlich im Sinn intensiver Pflege gottesdienstlichen Volksgesanges. Es wird eine wichtige Aufgabe des Katechisten sein, Jugend und Volk seiner Gemeinde für den gottesdienstlichen Gesang zu gewinnen und zu formen [9].

Auf jeden Fall müssen die Lieder, welche bei der Sonntagsfeier Verwendung finden, gehaltvoll, leicht singbar und ansprechend sein. In ganz kleinen Gemeinden, in denen sich ein würdiger Gesang, wenigstens zunächst, nicht erreichen läßt, könnte vielleicht das eigentliche Lied durch Gebet im feierlichen Rezitations-Ton, wie er z.B. in der chinesischen Mission üblich ist, ersetzt werden.

Eine sehr dankenswerte Aufgabe wäre es, die *Psalmen* in den Missionen heimisch zu machen und beim Gottesdienst der Gemeinde eifrig zu verwenden. Sie sind so recht die Lieder der pilgernden Kirche. Bei entsprechender Auswahl, die nur die schönsten, einfachsten und «christlichsten» Psalmen zum Gebrauch beim Gottesdienst heranzieht, werden sie in vorzüglicher Weise dazu verhelfen, den Gottesdienst der Gemeinde mit dem Geist der betenden Kirche zu erfüllen. Psalmen lassen sich auch besonders leicht singen, schon gar bei Verwendung responsorialen Gesanges. Da hat sich die Gemeinde nur den einfachen Kehrvers zu merken, der ihr noch dazu zuerst vorgesungen wird. Die Psalmodie hat sich natürlich dem musikalischen Empfinden des Missionsvolkes und der Eigenart seiner Sprache anzupassen. Dabei kann sie sich sowohl von den Psalmodien des Chorals wie von einheimischen Singweisen inspirieren lassen. Die Missionare können vielfach die Erfahrung machen, daß die Psalmen nach Inhalt und dichterischer Form die Christen des Missionslandes viel mehr ansprechen als das christliche Volk in der Heimat. Psalmen haben schließlich noch den bemerkenswerten Vorteil, daß sie

9 Über den missionarischen Wert des Kirchenliedes siehe J. Kellner S.J., Vom gottesdienstlichen Singen, in «Lumen Vitae», 1955, Heft 2.

überall dort, wo die Gemeinde nicht einmal zu einer einfachen Psalmodie fähig wäre, jederzeit leicht als Gebet gesprochen werden können. Auch das kann leicht in responsorialer Rezitation geschehen, und würde etwas Abwechslung in den Gottesdienst bringen.

Wie für die Psalmen, so dürfte sich auch für *die gesprochenen Gebete* responsoriale Rezitation empfehlen, wenigstens teilweise. Dadurch wird nicht bloß dem mechanischen Hersagen der Gebete entgegengearbeitet, sondern auch das Gedächtnis entlastet. Letzterer Grund hatte in früheren Zeiten wohl wenig zu bedeuten. Die Missionsvölker verfügen vielfach über ein recht leistungsfähiges und leistungswilliges Gedächtnis, auch hatte man in der Missionsschule alten Stils, die vor allem Katechismusschule war, reichlich Zeit zur gedächtnismäßigen Sicherung des christlichen Gebetsschatzes. Wenn nur die Gebete auch immer so gut erklärt wie eingelernt worden wären! Die moderne Missionsschule muß sich vielmehr den modernen Schulprogrammen anpassen. Sie wird um jede Entlastung des Gedächtnisses froh sein. So bleibt dann mehr Zeit für die solide Erklärung, auf die es vor allem ankommt. Und schließlich könnten wir doch auch einmal in die Lage kommen, daß uns zur Erlernung der Gebete keine Missionsschule mehr zur Verfügung stünde.

Die einzelnen Gebete, welche unser Schema für den priesterlosen Gottesdienst empfiehlt, bedürfen wohl keiner langen Begründung. Das *Apostolische Glaubensbekenntnis* schließt wie in der Meßfeier den Wortgottesdienst ab. Es sollte in keiner missionarischen Sonntagsfeier fehlen, und von der Gemeinde wirklich als glaubensfrohes Ja auf Gottes huldvolle Einladung verstanden und mit einer gewissen Feierlichkeit gesprochen werden. Es ist ja die sonntägliche Erneuerung der Taufgelübde, in der Meßfeier wie im priesterlosen Gottesdienst der ideale Übergang vom Wortgottesdienst zum Gebetsgottesdienst [10]. Dem Glaubensbekenntnis folgt bei der Sonntagsfeier am besten das Bittgebet der Gemeinde. Sie mag sich dabei weitgehend von der alten *«Oratio Fidelium»* inspirieren lassen. Wenn es irgendwo bereits zu einer Erneuerung dieses bedeutsamen Teiles der altchristlichen Meßfeier gekommen sein sollte, - etwa als Gebet der Gemeinde vor oder während der Opferung, so könnte die bei der Meßfeier übliche Form wohl ohne viel Änderung in die Sonntagsfeier übernommen werden. An das Bittgebet schließt sich das *Dankgebet der Gemeinde.* Vom Bittgebet etwa durch ein Lied oder durch einen Psalm abgehoben, dürfte es wohl in passender Weise in das von der Gemeinde gesungene oder doch feierlich rezitierte «Sanctus» ausmünden. An die Stelle des eucharistischen Opfers und Opfermahles sollte ein schönes Gebet treten, welches das Verlangen nach der Teilnahme an Opfer und Opfermahl zum Ausdruck bringt, und vielleicht am besten mit einem gemeinsam gebeteten Vaterunser abschließt. Dogmatisch, liturgisch, aszetisch und katechetisch scheint es in gleicher Weise richtig und empfehlenswert, daß die versammelte Gemeinde an dieser Stelle ihr Verlangen nach Teilnahme am gemeinsamen Opfer der Kirche und am sakramentalen

[10] Über den hohen Gebetswert des Apostolikums siehe J. Hofinger S.J., Le Symbole des Apôtres est une véritable prière, in Lumen Vitae, 1954, 247-264.

Opfermahl ausdrücklich ausspreche. Dogmatisch empfiehlt sich das, weil hier evident der Fall vorliegt, wo wegen der Unmöglichkeit wirklichen sakramentalen Vollzuges, der an sich stattfinden sollte, wenigstens das heilige Verlangen danach an seine Stelle zu treten hat. Liturgisch gesehen ist die «geistliche» Messe und Kommunion - wir möchten aber keineswegs für diese wenig geeigneten Ausdrücke werben! - hier durchaus am Platz, weil ja die Gemeinde als solche in dieser konkreten Situation das heilige Verlangen nach der Teilnahme am sakramentalen Gottesdienst der Kirche nähren und darum auch aussprechen soll. Die priesterlose Sonntagsfeier ist nicht etwa ein Seitenstück des priesterlichen Gemeindegottesdienstes mit Opfer und Opfermahl, sondern eben ihr «Ersatz» und darum wesentlich auf sie ausgerichtet. Darin besteht gerade ihr besonderer Wert. Vom aszetischen Standpunkt aus ist das ausdrückliche Verlangen wünschenswert, weil es dem einzelnen Teilnehmer zu vollerer Teilnahme an den Früchten des sakramentalen Gottesdienstes verhilft. Schließlich sprechen auch katechetische Erwägungen für eine ausdrückliche und ansprechende Bezugnahme auf Opfer und Opfermahl. Es tritt dadurch in eindrucksvoller Weise die zentrale Stellung hervor, welche der eucharistischen Opferfeier im christlichen Gottesdienst zukommt. Zugleich wird auf diese Weise jede Gefahr einer Verwechslung beider Gottesdienstarten ausgeschlossen. Der priesterlose Gottesdienst darf sich daraufhin, so weit das seiner eigenen Aufgabe entspricht, ähnlicher Struktur und Formen wie die priesterliche Meßfeier bedienen. Daß die priesterlose Sonntagsfeier die Beziehung zum Meßopfer irgendwie markieren sollte, haben offenbar schon die Missionare früherer Generationen deutlich empfunden und auszudrücken gesucht [11].

Nach der geistlichen Kommunion ließe sich vielleicht mit Nutzen noch eine kurze Kommemoration einfügen, welche auf *die kirchliche Festzeit* Bezug nimmt, und den Christen helfen soll, sich auch unter der Woche vom Gedankengut der betreffenden liturgischen Jahreszeit geistig zu nähren. An ganz hohen Festen dürfte es sich wohl empfehlen, ein eigenes Formular für das Dankgebet der Gemeinde vorzulegen, das auf das betreffende Fest entsprechend ausgerichtet wäre. Wir hatten doch in der Chinamission schon in der bisher üblichen Sonntag- und Festtagsfeier eigene Festtags-Gebete für die größeren Feste.

Es muß wohl nicht eigens hervorgehoben werden, daß die Neuregelung der missionarisch so wichtigen Sonntagsfeier nicht dem Belieben des einzelnen Missionars anheimgestellt werden kann. Das ist Sache des Diözesan-Bischofs. Da unter allen priesterlosen Gemeindegottesdiensten die Sonntagsfeier bei weitem den ersten Platz einnimmt, und ihre Anpassung an die missionarische Situation von heute ein besonders dringendes Anliegen ist, soll zunächst einmal vor allem ihre Neugestaltung in Angriff genommen werden. Geschieht sie in der rechten Weise, so wird sie dann

---

11 So verfügte z.B. die Synode von Ningpo, 1933, die Christen sollten Sonntags auch an Orten, wo keine Messe stattfindet, die Meßgebete verrichten, gleichwie wenn das hl. Opfer gefeiert würde. Vorher hatten die Christen dieser süddchinesischen Missionsdiözese bei dieser Gelegenheit andere Gebete verrichtet, die offenbar zu wenig Beziehung auf die Meßfeier hatten. X. Bürkler, Sonn- und Festtagsfeier, S. 105.

von selbst eine entsprechende Neuregelung der übrigen priesterlosen Gemeindegottesdienste mit sich ziehen.

2) *Die übrigen priesterlosen Gottesdienste*

Darüber können wir uns hier recht kurz fassen, zumal wir in dieser Zeitschrift bereits von einer zeitgemäßen *Gestaltung des gemeinsamen Morgen- und Abendgebetes* gehandelt haben [12]. Wir haben schon damals mit aller Eindringlichkeit auf die religiös-aszetische und katechetische Bedeutung hingewiesen, welche auch beim Abendgebet der Gemeinde einer kurzen, passenden geistlichen Lesung zukäme. Hier nur eine Ergänzung inbezug auf den Inhalt dieser Lesung. Ob man da nicht eine Lectio continua der Heiligen Schrift versuchen sollte, wie sie die alte Kirche mit so großem Nutzen gepflegt hat? Allerdings mit der entsprechenden Anpassung an die heutigen Umstände. Wir haben schon gesehen, daß es gar nicht so leicht ist, der Schriftlesung aus dem Alten Testament beim Sonntagsgottesdienst zu ihrem Recht zu verhelfen. Die Schriftlesung beim Abendgebet wäre nun der Platz, wo auch das Alte Testament ganz auf seine Rechnung kommen könnte. Das Lektionar, das für diesen Zweck sorgfältig ausgearbeitet und vom Bischof den Gemeinden übergeben werden soll, hätte alle jene Teile zu bieten, denen Verkündigungswert eignet. Dabei sollte man die Bücher der Schrift nicht nach der Reihenfolge im kirchlichen Kanon lesen, sondern die Lesung der verschiedenen Bücher dem Gang des Kirchenjahres anzugleichen suchen, wie es Mutter Kirche ja heute noch in der Schriftlesung des Breviers macht. Dabei dürfte sich wohl empfehlen, die Schriftlesung nicht auf ein Jahr, sondern auf zwei oder drei Jahre zu verteilen; so könnte man alle wesentlichen Teile der Schrift zur Verlesung bringen, ohne daß die einzelne Lesung zu lang würde. Gut gewählte Überschriften, die mit einem einleitenden Satz den Grundgedanken der Tageslesung herausheben, sowie die eine oder andere ganz kurze erklärende Anmerkung könnte die Frucht solcher Lesungen noch bedeutend erhöhen [13].

Überall in den Missionen wird beim Gottesdienst der Gemeinde oft und gern *Rosenkranz* und *Kreuzweg* gebetet. Beide Gebete besitzen hohen Gebetswert. Es ist nun einmal geschichtliche Tatsache, daß das christliche Volk in Zeiten der Not und Verfolgung ganz spontan zum Rosenkranz greift. Es wäre leicht, dazu eine große Anzahl glänzender Belege aus den gegenwärtigen Verfolgungen zu erbringen. Eben weil wir beide Gebete hochschätzen und um ihre unverwüstliche Volkstümlichkeit wissen, sollte es unser Bestreben sein, sie bewußt und planvoll in die missionarische Verkündigung und Seelsorge einzubauen. Nicht

---

[12] Vgl. J. Hofinger S.J., Zur Frage des gemeinsamen Morgen- und Abendgebetes, in NZM, 1953, 122-132. Obwohl der Aufsatz von den Erfahrungen der chinesischen Mission ausging, suchte er doch so weit als möglich, zu allgemein gültigen Grundsätzen für eine zeitgemäße Gestaltung des Morgen- und Abendgebetes vorzudringen.

[13] In dieser Hinsicht könnten wir in der Mission zweifellos viel von den vorzüglichen Behelfen gottesdienstlicher Lesung lernen, die in der Heimat bereits ausgezeichnete Dienste leisten. Wir nennen hier als ein Beispiel Rudolf Grafe, Lektorenbuch für die Schul- und Gemeinde-Meßfeier, 3. Aufl., Paderborn 1953.

als ob diese beiden Gebetsweisen Universalmittel wären, die im Grund alles übrige ersetzen könnten - das kann ja nicht einmal die Meßfeier, an die natürlich auch Rosenkranz und Kreuzweg nicht heranreichen. Auch soll man nicht sagen, daß in Zeiten der Verfolgung schon durch eifriges Beten des Rosenkranzes und Kreuzweges das Glaubensgut hinreichend lebendig erhalten und an die kommende Generation weitergegeben werde. So einfach wird das katechetische Problem nun doch nicht gelöst. Beide Gebetsweisen leisten aber vorzügliche Dienste, und könnten durch die eine oder andere kleine Anpassung wohl noch fruchtbarer gestaltet werden. Das Rosenkranzgebet hat bekanntlich zwei Rezitationsweisen, die sich in der Mission vielfach nebeneinander finden, und auch beide ihre volle Berechtigung haben: die einfache, welche das betreffende Rosenkranzgeheimnis nur ganz kurz erwähnt, und die feierliche, welche bei jedem Geheimnis eine, wenn auch kurze Betrachtung über das betreffende Geheimnis einfügt, manchmal sogar in der Form eines Liedes. Es ist klar, daß diese zweite Art an sich den Vorzug verdient, besonders katechetisch, aber auch vom Standpunkt guten Gebetes aus. Wir sollten uns um eine möglichst gute Fassung dieser Rosenkranzbetrachtungen annehmen: dogmatisch gehaltvoll, aber dabei auch das christliche Gemüt wirklich ansprechend, wie es diese wundervollen Geheimnisse fordern und verdienen. Wäre es nicht auch vom Standpunkt solider Gebetserziehung aus viel besser, manchesmal nur das eine oder andere Geheimnis in dieser Weise auf die Herzen der Christen wirken zu lassen, als das tägliche Beten des ganzen Rosenkranzes zu urgieren? Beim Kreuzweg wünschten wir ebenfalls stärkeres Herausarbeiten des dogmatischen Gehaltes und stärkere Ausrichtung auf die Herrlichkeit der Auferstehung, zu der sie stufenweise hinanführen. Nicht darauf kommt es an, daß eine eigene Tafel der 15. Station aufgestellt werde, - was an sich durchaus eine mögliche Fortentwicklung wäre - sondern darauf, daß das Licht des Ostersieges schon von der ersten Station an das Leiden des Herrn und unser Leiden verkläre. Dann könnte der Kreuzweg geradezu das klassische Gebet in Zeiten der Verfolgung sein.

*

Die Frage einer zeitgemäßen Gestaltung der priesterlosen Gottesdienste ist wohl eine der dringlichsten in der missionarischen Seelsorge der Gegenwart. Wenn sich doch recht bald viele Missionsbischöfe zu diesem nicht gerade leichten, aber außerordentlich wichtigen Werk entschließen möchten! Gewiß wird man trachten, im Fall einer Neuregelung nicht auf halbem Weg stehen zu bleiben, sondern ganze Arbeit zu leisten. Was wir aber zunächst nötig haben, ist nicht eine vollkommene Lösung der schwierigen Frage, die gewiß auch die nötige Erfahrung und das entsprechende «Lehrgeld» zur Voraussetzung hat, sondern mutige Versuche, die wenigstens die Hauptanliegen, um die es hier geht, einigermaßen erfüllen, und nicht allzulang auf sich warten lassen. Besser ein rechtzeitiger Versuch als eine verspätete Glanzleistung.

Prof. Dr. J. P. Steffes ⟨1883 – 1955⟩

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* S.M.B.

Im Alter von 72 Jahren starb am 11. März 1955 der langjährige Ordinarius für Religionswissenschaft zu Münster i/Westf., Johann Peter Steffes. Am 27. August 1883 in Outscheid in der Eifel geboren, 1908 Priester der Diözese Trier, habilitierte sich der Verstorbene 1921 nach kurzer Seelsorgetätigkeit und ergänzenden Studien in Philosophie und Theologie als Privatdozent in Münster. 1922 und 1923 betreute er, von Frankfurt aus, die sogenannten Weltanschauungsprofessuren für katholische Religionswissenschaft an den Universitäten Göttingen und Frankfurt, von wo ihn die Holländer 1923 als Ordinarius an die katholische Universität Nijmegen holten. 1927 wurde er als Nachfolger von F. J. Dölger auf den Lehrstuhl für «Allgemeine Religionsgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie» berufen, den er bis zu seiner Eremitierung im Jahre 1952 gewissenhaft betreute.

Noch stärker als sein Vorgänger war Prof. Steffes mit der jungen Missionswissenschaft verbunden. In seinen stets lebendigen und äußerst anregenden Vorlesungen und Seminarübungen öffnete er uns angehenden Missionswissenschaftlern das Tor zum Verständnis und zur Würdigung der außerchristlichen Religionen und bot so eine nicht nur nützliche, sondern geradezu notwendige Ergänzung der mehr historisch und theoretisch ausgerichteten Vorlesungen von Prof. Schmidlin. Daß auch dieser diese Erweiterung missionswissenschaftlicher Studien einsah, zeigt die Tatsache, daß er die «Zeitschrift für Missionswissenschaft» mit dem 18. Jahrgang (1928) zu einer «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» ausbaute und Prof. Steffes die religionswissenschaftliche Sparte anvertraute, die dieser auch bis zu seinem Tode, von den zeitbedingten Unterbrechungen der Kriegsjahre abgesehen, beibehielt. Abgesehen von dem ersten programmatischen und orientierenden Beitrag über «Geschichte, Stand und Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft» (ZMR. 18 [1928], 4-20) schrieb Professor Steffes regelmäßig die sachlich und gründlich orientierenden «religionswissenschaftlichen Literaturberichte». Immer wieder zeigte er, daß es ihm nicht so sehr auf religionswissenschaftliches Einzelwissen ankam, so sehr er auch dieses zu schätzen und zu würdigen wußte, sondern mehr auf eine lebendige Befruchtung der Missionsarbeit. Zeugnis dafür sind z.B. sein heute noch lesenswerter Vortrag über «Akkomodation und Synkretismus als Missionsproblem» (ZMR 23, 1933, 1-11) und sein Beitrag zur Festschrift Mulders. «Die Religionswissenschaft im Dienste der Mission» (Scientia Missionum ancilla, Niymegen, 1953, 173-179). Klar und deutlich umschreibt er im letzteren die hohen und schweren Aufgaben des Missionars, zu deren Erfüllung die Religionswissenschaft in erster Linie mitberufen ist: «Der Missionar bedarf einer intensiven Kenntnis des Menschen seines Arbeitsfeldes, um zu wissen, wo und wie dieser ansprechbar ist, nach welchen Ideen und welcher Wertskala er innerlich ausgerichtet ist, und wie die christliche Botschaft an ihn herangebracht werden muß, wenn er ihr Gehör schenken soll, und wie eine christliche Kirche und Gemeinschaft zu gestalten ist, die bei den fraglichen Menschen das Heidentum verdrängen und ihnen eine neue geistige Heimat schaffen kann» (l. c. S. 178).

Durch seinen allzeit hilfsbereiten und stets versöhnlichen Charakter war der Verstorbene zudem imstande, in manchen Jahren der jungen Missionswissenschaft

tatkräftig zu helfen, über Schwierigkeiten in engeren Fachkreisen hinwegzukommen, um immer wieder über alle persönliche Polemik hinweg den wahren Idealen der Weltmission dienen zu können.

So wird die Missionswissenschaft Prof. Steffes stest ein dankbares Andenken bewahren und seinen Namen ehrfurchtsvoll der Münster'schen Gründerperiode einfügen. (Vgl. M. Meinertz, Prälat Professor Dr. J. P. Steffes 70 Jahre alt. ZMR 1953, 169-171.)

Miscellanea

Pour la formation spirituelle missionnaire des religieuses et des religieux laïcs, le Père André *Rétif* SJ. a donné deux séries de conférences à Paris, rue Monsieur, pendant les Carêmes 1953 et 1954. Nous en avons reçu le résumé polycopié par les soins de l'Union Missionnaire du Clergé. Il est difficile de synthétiser encore plus la richesse et la profondeur des pensées contenues dans ce résumé. — La première série s'intitule «Vision Universelle du Catholicisme». Elle débute en déterminant la notion de mission au point de vue théologique (Trinité) et au point de vue juridique. Suivent trois conférences qui veulent développer l'idée de mission dans l'Ecriture, d'abord dans l'Ancien Testament, puis dans les Evangiles et particulièrement chez Saint Jean, enfin dans les Actes des Apôtres et dans les Epîtres de Saint Paul. Il ne s'agit pas d'une étude exégétique, mais celui qui a lu et médité ces pages ne peut plus se pencher sur l'Ecriture sans y retrouver toujours le grand souffle missionnaire qui les anime. Après ce double fondement sur le magistère de l'Eglise et sur l'Ecriture, le Père Rétif tire les conséquences pour le missionnaire: aimer comme le Père, agir pour le Fils, prier avec l'Esprit. De là découlent le respect et l'amour pour les cultures non chrétiennes; le Christianisme n'est lié à aucune. Il les transcende toutes et les pénètre pour les sauver. — La septième conférence est due au Père *Quéguiner* M.E.P. Elle donne un exposé de l'Eglise en pays de missions, avec ses objectifs, sa situation actuelle, les résultats obtenus, les progrès, les obstacles à l'évangélisation. Nous notons entre autres obstacles, l'incertitude dans la méthode et dans la voie de l'adaptation, solution réservée aux théologiens des chrétientés anciennes. — Le Père Rétif clôt cette première série par une esquisse de la spiritualité missionnaire. Il la résume en deux mots: mort et vie. Mort à sa patrie, à son institut, à soi-même; vie au pays indigène, à l'Eglise, à la Trinité. — La deuxième série comprend sept conférences réunies sous le titre de «Mission de l'Eglise et Mission de l'Esprit». Elles sont toutes du Père Rétif. Quelques unes veulent approfondir ce qui a été dit l'année auparavant. Ainsi les trois premières reprennent les thèmes de la mission de l'Eglise, de son existence dans le monde, de sa catholicité, fondement de l'universalité de la mission. — Les quatre dernières conférences mettent en évidence le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise. Il préside à sa naissance ou jour de la Pentecôte, il est en Elle cette force qui la pousse vers une extention cosmique car il étend et approprie à un grand nombre l'union de l'humanité à Dieu que Jésus a réalisée une fois pour toutes en lui-même. C'est lui aussi qui dans la vie de chaque chrétien suscite le témoignage, lui donne sa force, son efficacité qui est une naissance à la foi chez les autres. Pour terminer, le conférencier dégage la place importante que prend l'Esprit dans la spiritualité missionnaire. Il est la source en nous de cet amour universel et discret qui nous rend entreprenant pour le salut des hommes. Il nous rappelle toujours

que la mission est un œuvre essentiellement spirituelle et que lui-même ne souffle que là où règne un attachement fidèle à l'Eglise. — Les deux livrets ne nous donnent pas le texte complet des conférences, mais simplement des notes courtes, un résumé très dense, accompagnés de nombreuses sources et d'une abondante bibliographie. Ils se prêtent très bien pour une étude plus développée d'une conception synthétique de l'Eglise et de sa Mission et peuvent servir de base pour une formation technique plus poussée des sœurs missionnaires et de tous laïcs au service des missions. Le Père Rétif lui-même ne se lasse pas de plaider pour une telle formation et le Père Beckmann y revient dans un article paru dans cette même revue (X, 1954, pp. 47-55). Nous souhaitons donc à ces conférences une large diffusion parmi ceux qui se sont déjà mis au travail dans ce but, conscients des exigences actuelles. Le Père Rétif leur sera un guide sûr: il saura animer leur zèle missionnaire parce qu'il l'éclairera.

Etienne Triponez

Festschriften, zumal wenn sie in einer Zeitschrift erscheinen, geraten leicht in Gefahr, übersehen und vergessen zu werden. Schon aus diesem Grunde, aber auch wegen des reichen missionsgeschichtlichen Inhaltes weisen wir gern auf eine *Festschrift* hin, welche die franziskanische Zeitschrift «The Americas» einem ihrer Mitbegründer, P. *Francis Borgia Steck* O.F.M., zum goldenen Ordensjubiläum gewidmet hat (January 1955, p. 229-502). Die elf verschiedenen Beiträge sind zum weitaus größten Teil der franziskanischen Missionsgeschichte Mittel- und Südamerikas gewidmet, zu deren Aufhellung sie neue Dokumente oder wenigstens neue Gesichtspunkte vermitteln. Hervorgehoben sei hier die umfangreichere Arbeit von P. Antonine Tibesar OFM, The Alternativa: a Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru (p. 229-284). Darin werden die Gegensätze und Machtkämpfe um die Provinzialwürde und andere leitende Stellungen des Franziskanerordens zwischen den von Spanien kommenden Missionaren und dem im Land Geborenen, d.h. den von europäischen Eltern abstammenden «criollos», aufgezeigt. Nicht Rassendünkel veranlaßte die Ordensleitung, immer wieder den Neuankömmlingen den Vorzug zu geben, sondern die Sorge um die Ordensdisziplin. Im letzten Beitrag untersucht P. J. Fernández den «Contenido Misionólogico de la Obendiencia e Instrucción de Fray Francisco de los Angeles a los doce Apostolos de México (p. 473-500). Er bietet neben einer lateinischen und spanischen textkritischen Neuausgabe des Textes von 1523 eine tiefer gehende Auswertung nach der geistig-religiösen und methodischen Seite hin, die es verständlich macht, warum gerade diesen «12 Aposteln» eine so fruchtbare Missionstätigkeit beschieden war. Ein Beitrag führt gar nach Afrika. G. C. A. Boehrer, The Franziscans and Portuguese Colonization in Africa and the Atlantic Islands (p. 389-403) stellt u. a. erneut die Frage nach der Ordenszugehörigkeit der ersten Kongo-Missionare und spricht sich ziemlich eindeutig, gestützt vor allem auf die neue Quellenausgabe von P. Ant. Brasio CSSp für die Franziskaner aus. Die Untersuchungen von Mgr Cuvelier und P. Eugen Weber PSM (1924) werden dabei allerdings nicht berücksichtigt. — Mit dieser Festschrift hat die Redaktion von «The Americas» dem erfolgreichen Erforscher der Missionsgeschichte Mexikos, dessen Bio-bibliographie wir leider in diesem Band vermißt haben, eine würdige Jubiläumsgabe geschenkt und darüber hinaus unsere Kenntnisse nach verschiedenen Seiten hin bereichert. Beckmann

Altchristliche Marathi-Literatur in heutiger Sicht

(Zu einigen Veröffentlichungen des Prof. A. K. Priolkar)

von Jos. *Wicki* S.J., Rom

In den letzten Jahren ist in Indien ein großes Interesse erwacht an der älteren christlichen einheimischen Literatur der portugiesischen Zeit. Auf der Suche nach alten Handschriften und Drucken wurden wertvollste verschollene Exemplare wieder entdeckt, wie z. B. die *Doctrina Christam en Lingua Malavar Tamul*, 1578 in Quilon in Tamilschrift gedruckt (s. G. Schurhammer - G. W. Cottrell, The First Printing in Indic Characters, in: Harvard Library Bulletin VI/2 [1952] 147-160, mit mehreren Faksimiles) oder das *Flos Sanctorum*, das P. H. Henriques übersetzte, 1587 an der Fischerküste drucken ließ und heute in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird (s. Xavier S. Thani Nayagam, Tamil Manuscripts in European Libraries, in: Tamil Culture III [1954] 225).

In Bombay bemüht sich besonders Prof. A. K. Priolkar vor allem aus sprachlichem Interesse um die ältere christliche Literatur des Marathi-Gebietes. Nachdem er schon früher ein Marathi-Gedicht von nicht geringem Umfang über die Kreuzigung Christi unter dem portugiesischen Titel *A Paixão de Christo* (Verfasser unbekannt) in The Journal of the University of Bombay IX/2 (Bombay 1940) 182-211 mit englischer Einleitung und Kommentar herausgegeben hatte und dann 1941 mit andern Gelehrten im *Memorandum on Konkani* auch anhand von Texten der altchristlichen Marathi-Literatur (Purana des P. Stephens, Werke der Patres D. Ribeiro S.J., João de Pedrosa S.J., António de Saldanha S.J., Miguel de Almeida S.J., Fr. Gaspar de S. Miguel O.F.M. und des Brahmanenkonvertiten Simão Alz) nachzuweisen versuchte, daß Konkani (das Idiom Goas) keine selbständige Sprache, sondern eine Abart des Marathi sei, gab er in den letzten Jahren neue wertvolle Artikel und Schriften heraus, so z.B. *Marathintil Arambinchya Kristi ‚Doutrini'* in: The Indian Historical Research Institute, Silver Jubilee Commemoration Volume (Bombay 1953) 320-334. Einleitend bemerkt Priolkar, daß die Büchlein der *Doutrina Christã* früher in den Lokaldialekten, nicht in der literarischen Ausdrucksweise des Standardmarathi verfaßt wurden, daß sie aber gerade deswegen heute für die Sprachforschung wichtig seien. Da die einheimischen Christen die alten heidnischen Puranas nicht mehr lesen durften, entstand eine fühlbare Lücke, die dann bewußt durch Thomas Stephens (Purana des Alten und Neuen Testamentes), Étienne de la Croix (Petrus-Purana), Antonio de Saldanha (Antonius-Purana) u. a. im 17. Jahrhundert in etwa ausgefüllt wurde. Der Verfasser bietet dann einige Proben in Devanagari-Schrift aus dem Katechismus des P. Diogo Ribeiro S.J. (aus dem gleichnamigen Werk Bellarmins übersetzt und 1632 in Rachol gedruckt) und einem *Catechismo da Doutrina Cristam* (Rom, 1778, Propaganda Fide), die beide in lateinischem Alphabet erschienen waren. Zum Vergleich werden auch ältere Texte des literarischen Marathi herangezogen. — Eine *Gramatica Marastta*, 1805 für die Missionare in Lissabon veröffentlicht, gab Prof. Priolkar neu heraus in The Journal of the University of Bombay, XXIII/2 (1954) 132-171, mit einer Einführung, in der er u. a. kurz die kirchlichen Vorschriften der fünf Konzilien von Goa (1567—1606) über die Erlernung der einheimischen Sprachen behandelt. Die vorliegende Grammatik gibt die Marathi-Sprache in der Eigenart von Bombay, Thana und der Insel Salsette wieder. Der Text der Vorlage wurde beibehalten, die Erklärungen jedoch englisch statt portugiesisch wiedergegeben. Dem Herausgeber gelang es nicht, eine mögliche erste Ausgabe von 1778 ausfindig zu machen. Eine solche wird jedoch von R. Streit Bibliotheca Missionum VI, S. 233, n. 794 angeführt und als ihr Standort die Universitätsbibliothek in Göttingen angegeben. — Das oben erwähnte Antonius-Purana Saldanhas (erstmals Rachol 1655 gedruckt) veröffentlichte Priolkar 1953—54 in der neuen Zeitschrift Marathi Sanshodhana-Patrika in vier Beilagen unter dem Titel *Santu Antonichi Jivitvakatha* (An Account of the Life of St. Anthony) in einem Umfang von 60 Seiten und einer nachträglichen «Einleitung».

Schmitz, Dr. P. Philibert, O.S.B.: *Geschichte des Benediktinerordens.* 3. Band. Die innere Entwicklung des Ordens vom Wormser Konkordat (1122 bis zum Konzil von Trient). Ins Deutsche übertragen von Dr. Raimund Tschudy. 271 Seiten. Benziger, Einsiedeln 1955.

Obgleich im 12. Jahrhundert die große Missionszeit des Ordens im Mitteleuropa vorbei war, fehlte es nicht an Unternehmungen, Neuland für die Kirche und den Orden zu gewinnen: auf Island gründet Bischof Jön Ögmundson eine Abtei in Thimgeyrar, sein Nachfolger ein Kloster zu Thverá. In Dalmatien entstanden vom 11. zum 12. Jahrhundert 30 Benediktinerklöster, die sich der Verkündigung des Glaubens und der Erziehung des Volkes annahmen. Für den Gesamtorden kam die Zeit der Reformversuche, der Cluniazenser, der Cisterzienser, Kamaldulenser, Silverstriner. Kongregationen wurden gebildet, Generalkapitel gehalten. Im Sturm der Glaubensspaltung hat neben den Jesuiten kein Orden mit mehr Eifer für die katholische Sache gearbeitet als die Benediktiner. In der Entdeckungszeit hat ein Benediktiner von Montserrat, Bernardo Boil, Bedeutung erlangt als der erste apost. Vikar von Westindien. Kilger

Delius, Dr. Walter: *Geschichte der Irischen Kirche von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* 176 Seiten. Verlag Ernst Reinhardt, Basel.

Der Verfasser schildert, von der heidnischen Religion der Kelten ausgehend, den Weg der Iren zum Christentum. Von Gallien und Britannien aus kamen Missionare, Casa Candida wurde das große Zentrum, Patrik der berühmte Glaubenskünder. Mönche waren die meisten Missionare und eine Mönchskirche entstand in Irland. Selbst Bischöfe standen unter der Leitung von Äbten, einer sogar unter einer Äbtissin. Bekannt sind die scharfen keltischen Bußbücher. Die keltischen Missionare auf dem Festland waren Bahnbrecher, die Benediktiner folgten nach als Organisatoren und Vollender. Bei den keltischen Mönchen blieben lange Zeit die Familienverbindungen bestehen; der Zölibat wurde erst im 7. Jahrhundert eingeführt. Später erfolgte eine Angleichung der irischen Kirche an die römische. Für die Zeit der irischen Wandermissionare wäre wohl auch das Sankt Galler Gedenkbuch (St. Gallen 1951) zu erwähnen. Delius hat sein Buch mit vorbildlicher Gründlichkeit geschrieben, beherrscht offenbar auch die keltische Sprache und berichtet mit vornehmer Objektivität. So ist es ein wertvoller Beitrag zur alten und frühmittelalterlichen Missionsgeschichte. Kilger

Franciscus de Vitoria: *De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in barbaros relectiones.* Lat. Text nebst deutscher Übersetzung herausgegeben von Prof. Dr. W. Schätzel. 178 pp. Verlag Mohr, Tübingen 1952.

Lange Zeit galt Hugo Grotius als der Vater des modernen Völkerrechts. Erst die Forschungen der neuesten Zeit, vor allem im Hinblick auf den 400. Todestag (1946) stellte die grundlegende Bedeutung Vitorias ins rechte Licht. Die völkerrechtlichen Gedanken, die auch für die Missionswissenschaft sehr wichtig sind, sind in seinem Kommentar zur Summa Theologica (z. T. ediert durch B. de Heredia) und in einigen «Relectiones morales» systematisch dargestellt. Besonders interessant sind die beiden «De Indis recenter inventis» und «De Indis vel de Jure belli Hispanorum in barbaros». Vitoria nimmt darin mutig Stellung zu den neuen Problemen, die die Entdeckung und Eroberung der neuen Welt durch Spanien mit sich brachten. Er setzt sich eigenständig auseinander mit den verschiedensten zeitgenössischen Ansichten, die das Recht der Spanier zur Eroberung der Barbarenländer dadurch begründen wollten, daß sie entweder die Macht des Papstes oder der Könige maßlos übertrieben oder daß sie den Indianern die Fähigkeit, Eigentum zu besitzen oder eine staatliche Gemeinschaft zu begründen, absprachen. Dabei wird auch ausführlich vom Recht zur Missionierung geschrieben. — Die beiden Relectiones sind sehr oft gedruckt und auch in einige

moderne Sprachen übersetzt worden. Der deutsche Völkerrechtler besorgte nun erstmals eine deutsche Übersetzung, die in der Sammlung «Die Klassiker des Völkerrechts» als zweiter Band erschienen ist. Eingeleitet wird sie durch eine kurze, aber gute Einführung in das Leben und Werk Vitorias durch Dr. P. Hadrossek. Die Übersetzung ist flüssig und gut lesbar. Doch sind aus Mißverständnis der scholastischen Ausdrucksformen einige Fehlübersetzungen zu konstatieren, z. B.: «Antecedens patet» wird übersetzt mit «Vor allem steht fest» statt: «Der Vordersatz ist klar» (p. 33 f.; 35 n. 7); «ubi loquitur ex instituto de potestate Christi» heißt nicht: «wo er von der Einrichtung der Macht Christi spricht», sondern: «wo er eigens von der Macht ...» (57); «Papa tenet utriusque potestatis apicem» heißt nicht: «der P. trägt eine Tiara mit doppelter Machtbefugnis», sondern: «der P. hält die Spitze beider Machtbereiche inne» (61), usw. Zur Erleichterung der Zitation wäre es bei einer modernen Edition wünschenswert, daß die einzelnen Abschnitte oder gar Zeilen fortlaufend nummeriert werden. Das beigefügte Literaturverzeichnis ist reichhaltig, aber nicht vollständig; es fehlen einige beachtenswerte Angaben: I. M. Van der Kroef, Francisco de Vitoria and the nature of Colonial Policy. Cath. Hist. Review (Washington) 35. 1949, 129/62; N. García Sannudo, El descumbrimiento de America y la obra del P. Vitoria; Rev. de Indias (Madrid) 1949, 299/306; A. García Gallo, La posición de F. de Vitoria ante el problema indiano. Una nuova interpretación. Est. de Hist. del Derecho (Buenos Aires 1950, 47/66); A. Duwal OP, François de Vitoria et les Missions d'Amérique. Bulletin des Missions (Bruges) 20. 1946, 1-11; V. Carro OP, El Indio y sus derechos y deberes según F. d. V. El Oriento Dominicano (Quito) 20. 1947, 141/3; J. Saboia Viriato de Medeitos, Francisco d. V. e a sua contribuição para o Direito das Gentes. Verbum (Rio de Janeiro) 3. 1947, 51/63. — Im ganzen werden auch die Missionswissenschaftler für die Veröffentlichung dankbar sein, weil so ein wertvolles Buch allgemeiner zugänglich geworden ist. Zürcher

Ugarte, Ruén Vargas, S.J.: *Historia de la Iglesia en el Perú.* (1511—1568) Tomo I. XV + 422 pp. Imprenta Santa Maria, Lima 1953.

Angeregt durch die großangelegte fünfbändige «Historia de la Iglesia en Mexico» seines Ordensmitbruders Mariano Cuevas, hatte der Verfasser schon vor 30 Jahren den Plan gefaßt, eine entsprechende Kirchengeschichte Perus zu schreiben. Der damalige Jesuitengeneral, Wladimir Ledochowski, gab dazu nicht nur seine Zustimmung, sondern gewährte auch Zeit und finanzielle Hilfe für ausgedehnte Quellenforschungen in Südamerika und allen größeren Archiven und Bibliotheken Europas. — Der vorliegende erste Band ist in zwei Bücher aufgeteilt, wobei das erste Buch als Einleitung für das ganze Werk gedacht ist. Es soll den Leser vor allem mit Land und Leuten bekannt machen. Der Verfasser begnügt sich aber nicht mit der Darstellung der verschiedenen Rassen, Religionen und Sprachen, sondern versteht es vorzüglich, dabei auch auf die daraus entstandenen Missionsprobleme, besonders bezüglich der Akkomodation, hinzuweisen. Im Schlußkapitel wird die Möglichkeit einer vorkolumbischen Missionstätigkeit in Südamerika erörtert. Bekanntlich fanden die Missionare des 16. Jahrhunderts unter der Bevölkerung Legenden, aus denen sie schlossen, daß die hl. Apostel Thomas und Bartholomäus in Südamerika das Evangelium verkündet hätten. Diese Legenden verbannt der Verfasser ins Reich der Fabeln, läßt aber die Möglichkeit offen, daß im Mittelalter Missionare über Grönland und Nordamerika bis nach Südamerika vorgedrungen waren und daß dann später diese Missionare zu Aposteln gemacht wurden. Schlüssige historische Beweise für die Anwesenheit mittelalterlicher Missionare in Südamerika sind aber bis heute noch nicht erbracht worden. — Das zweite Buch behandelt die Anfänge der Missionsarbeit in Südamerika bis zum Jahre 1568. Die 12 Kapitel tragen folgende Überschriften: Die geistliche Eroberung des Festlandes - Die Eroberung Perus - Erste Missionsversuche - Die Errichtung der Hierarchie - Die Kirche zur Zeit der Bürgerkriege - Die religiösen Orden - Die Organisation der Kirche (Konzilien) - Neue und alte Diözesen - Die karitative Tätigkeit der Kirche - Kirche und Kultur - Das Patronat - Die Inquisition. - Das Buch ist ohne Zweifel ein Musterbeispiel objektiver Kirchengeschichtsschreibung. Licht- und Schattenseiten werden gerecht gegeneinander abgewogen und nie verliert sich der Verfasser in nebensächliche Einzelheiten. Ein Anhang mit bisher unveröffentlichten Quellen und ein ausführliches Personenregister (warum nicht auch ein Sachregister?) schließen den wertvollen Band ab. Specker

Castro, P. Agustín Maria de, OSA: *Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente.* 1565—1780 (Osario Venerable). Edición, Introducción y Notas por el P. M. Merino OSA. XXXV + 518 pp. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1954.

Agustín M. de Castro wurde 1740 zu La Bañeza in Spanien geboren, trat in den Augustiner-Orden ein und kam schon mit 19 Jahren nach Manila. Dort zum Priester geweiht, arbeitete er zunächst als Bibliothekar, wurde aber bald für die Missionsarbeit bestimmt und wirkte in fast allen Provinzen des weiten Inselreiches. Er lernte nicht nur überall die einheimische Sprache, um darin predigen und beichthören zu können, sondern hatte auch Gelegenheit, fast alle Bibliotheken und Archive zu durchforschen, unzählige Bücher und Manuskripte zu lesen, dazu die vielen Stein-, Grab- und Glocken-Inschriften, so daß er fast das Augenlicht verloren hätte und sich gezwungen sah, schon in seinen jungen Jahren eine Brille zu tragen (Prólogo al Lector Pacífico, p. 18). Nach 10 Jahren kam er nach Manila zurück, wurde wiederum Bibliothekar und schrieb verschiedene Geschichtswerke (cf. Streit, BM, VI. Bd. p. 320 s.). Er machte sich keine Hoffnung, auch nicht entfernte, auf Veröffentlichung, da die Religiosen seines Ordens eine natürliche Abneigung hatten gegen derartige Chroniken und Historien und auch gegen jene, die sie zu schreiben gedachten (Conclusión, 318 s.). Tatsächlich blieben seine Werke ungedruckt. - Erst 1906 wurde sein «Kurzer Bericht über die Einnahme Manilas durch das englische Schwadron» veröffentlicht (cf. Streit l. c.), und nun hat sich sein Ordensbruder P. Manuel Merino dieser verborgenen Schätze angenommen. In den «Missionalia Hispanica» VIII (Madrid 1951) 65-122 erschien die «Historia del Convente Agustiano de San Pablo de Manila» und jetzt das Hauptwerk «Osario Venerable». P. Merino bietet eine ausführliche Einleitung. Nach der Widmung und dem Prolog werden die einzelnen Augustiner aufgeführt, die 1565—1780 auf den Philippinen, in Japan und China gelebt hatten, in alphabetischer Reihenfolge mit ihren Lebensdaten, ihren Werken und Schriften. Es folgen dann verschiedene Appendices und Indices, u. a. Katalog der Provinziale mit Wahldatum und Heimatort, Verzeichnis der Wohltäter, Liste der Konvente mit Gründungsjahr, dem ersten Prior etc., Statistik von 1770 über die Pfarrkonvente (vom Herausgeber leider gekürzt), ebenso eine Statistik über die China-Mission von 1771. Seiten 431-497 enthalten die Bemerkungen, bezw. Verbesserungen zu den «Conquistas de las Islas Philipinas» von P. Gaspar de San Agustín (cf. Streit, V, p. 319-324) und 499-512 jene zur «Christianidad del Japón» von P. Joseph Sicardo (ib. 577 s.). — Diese Ausgabe fundiert zwar nicht auf dem Original, das verloren zu sein scheint, sondern auf einer Kopie, die der Autor selbst korrigiert und ergänzt hatte. Der Herausgeber hat die Mühe nicht gescheut, die sehr vagen Quellenhinweise des Autors nachzuprüfen und die Stellen genau nach Band und Seitenzahl in den Fußnoten anzugeben, dagegen hat er - leider - darauf verzichtet, das Werk durch sachliche Verbesserungen und Ergänzungen aus alten Quellen und neuen Forschungen zu bereichern. Xaver Bürkler

Sinica Franciscana, Volumen V. Relationes et epistolas Illmi D. Fr. Bernardina della Chiesa O.F.M., collegerunt et ad fidem codicum redegerunt et adnotaverunt PP. Anastasius Van den Wyngaert et Georgius Mensaert O.F.M. LXIV - 898 pages. Romae, apud Collegium S. Antonii. 1954.

Imprimé en Espagne, le cinquième tome de la collection entreprise par le P. Van den Wyngaert offre à l'Histoire de Chine des textes (lettres et documents) de missionnaires franciscains: t. I (1929, CXVIII-637 p.), II (1933, XLVI-662 p.), III (1936, XXVIII-883 p.), IV (1942, LIX-626 p.) Le volume de 1954 enfin achevé par l'obstination et le travail intrépide du P. Mensaert, donne, en plus de 900 pages, la correspondance du seul Bernardino della Chiesa. On y trouve quelque 407 numéros (le 276 est bissé): pièces et missives du missionnaire du 2 juillet 1684 au 9 septembre 1721. Pour ne pas enfler le volume, toutes les lettres connues ne sont pas données in-extenso: en nombre d'elles, on insère seulement l'analyse ou les passages qui apportent du nouveau. Les éditeurs ont transcrit, connaissent et ont dans leurs dossiers quantité d'autres textes. Une table de lettres attestées par les pièces conservées (p. 11-54) signale l'existence

d'un dossier épistolaire qui monte à plus de 920 pièces (cf. p. 805 les addenda). Beaucoup sont perdues ... mais pas toutes. Dans ce sens, l'éditeur mentionne (p. LXII) plusieurs lettres conservées aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus et qui demeurent réservées aux futurs éditeurs des Monumenta historica Societatis Jesu. Il y en a probablement d'autres et les recherches ultérieures du P. Mensaert lui en feront encore rencontrer ici et là. On aurait pu souhaiter voir au moins mentionnées (sinon imprimées) les lettres adressées à della Chiesa et qui sont parvenues jusqu'à nous, sans oublier celles que l'on sait lui avoir été expédiées. Cet echange de correspondance demeure toujours suggestif et éclaire les textes donnés. — Quoiqu'il en soit, dans ce majestueux volume tout entier consacré à della Chiesa (les autres tomes groupent divers missionnaires OFM), l'introduction liminaire résume, en ses pages XXXIV-LXII, le cadre de cette vie apostolique et les importants problèmes, longuement soulevés dans la correspondance et la vie de Mgr d'Argolis: 1° le serment d'obéissance aux Vicaires apostoliques imposé à tous les missionnaires par la Congrégation de la Propagande, le 29 janvier 1680. Cette promesse provoque quantité d'incidents, d'oppositions et de luttes âpres; aussi fut-il pratiquement retiré le 23 novembre 1688 (p. XXXIV-XL); 2° différends entre Vicaires apostoliques; de Chine, questions de jurisdiction et de titres officiels: Pallu, Duchesne, Lopez Maigrot etc (p. XL-XLVII); 3° discordes soulevées en suite du Padroado portugais, lors de l'érection des sièges épiscopaux en Chine: Péking et Nanking (Bref d'Alexandre VIII, 10 avril 1690: della Chiesa à Péking et Lopez à Nanking (p. XLVII-LII); 4° difficultés soulevées par la Légation pontificale de Charles Maillard de Tournon, arrivé à Canton le 6 avril 1705, décédé le 8 juin 1710 (cf. N.Z.M., 1950, p. 273-283; 1951, p. 204-219, 257-272, p. LII-LVII); 5° désaccords et ultimes débats des dernières années de della Chiesa († 21 dec. 1721): application des Décrets de Rome 1704 et de Nankin 1707; irritante question des Rites ... (p. LVII-LXII). — Ces pages d'introduction résument les lancinantes préoccupations qui sont sous-jacentes dans les missives et l'activité de Mgr della Chiesa. Leur lecture s'impose pour suivre dans leurs détails les continuels incidents de cette vie d'apostolat en Chine. — Né à Venise le 8 mai 1644 et admis à Spinea le 6 août 1663, chez les Franciscains dans la province Sainte-Claire de Vénétie, della Chiesa fut ordonné prêtre, probablement en 1671. Dès le 2 octobre 1679, il est agréé par la Propagande pour se rendre en Chine. A Rome, le 1 avril 1680, dans la chapelle même de Propaganda Fide, Mgr Pallu sacre ce franciscain comme évêque d'Argolis et, dès le 17 avril, le nomme son coadjuteur pour la province du Fukien. — Embarqué à Venise le 18 octobre 1680 avec quatre autres franciscains, il rejoint Alexandrette par Corfou et Chypre. Puis par Alep, la voie du Tigre et Bassora, l'équipe franciscaine aborde à Surate, le 22 février 1682. Mais ses tentatives pour pénétrer en Chine s'avèrent vaines. Par Bantam et Batavia, della Chiesa parvient pourtant à Ayuthia le 19 octobre 1682, et séjourne au Siam (Ayuthia et Luvo) jusqu'au 17 juillet 1684. Enfin, il atteint la Chine, débarquant à Canton le 27 août 1684 (ici seulement commence la correspondance chinoise de ce cinquième volume de la Sinica franciscana). Ce sont désormais courses et ministères dans les provinces du sud chinois (Kwantung, Kiangsi, Chekiang, Fukien, Hukwang, Szechwan, Kweichow) durant plus de quinze ans. Enfin le 30 septembre 1699, della Chiesa reçoit le Bref qui le nomme évêque de Péking; il y parvient le 19 septembre 1700. Il poursuit dès lors ses tournées dans son diocèse; mais, devant les difficultés, rarement il se trouve à Péking. Son habituelle résidence est Lintsing, au Chantoung. C'est là qu'en novembre 1705. il reçoit la visite du Légat apostolique Charles de Tournon († 8 juin 1710). Dix ans plus tard instruit par nombre d'incidents, della Chiesa renseigne sagement le nouveau Légat apostolique Mgr Mezzabarba lors de son séjour en Chine du 23 septembre 1720 au 9 décembre 1721. Enfin épuisé Mgr d'Argolis reçoit le viatique le 18 décembre 1721 et s'éteint le surlendemain. Le 7 avril 1722, à Lintsing, il est solennellement inhumé dans le cimetière qu'il avait acheté par contrat du 8 juillet 1713. Enfin deux siècles plus tard, le 17 novembre 1920, le corps du vaillant apôtre fut exhumé et transféré à Tsinanfu et porté au cimetière de Hang chia low. — Cette vie, cette activité, cette correspondance demeure de première importance pour la connaissance de l'apostolat en Chine au temps de Kanghsi. Le volume est incontestablement remarquable. Un copieux index: noms propres et choses (p. 807-895) relève les données et les renseignements de ces pages et en facilite l'utilisation. Etablie avec soin par les P. Fortunato Margiotti (actuel collaborateur du P. Mensaert dans le travail de la Sinica) cette suite de renvois et de données

entasse de minutieuses précisions sur la vie et l'apostolat des missionnaires. Devant ces milliers de renseignements, introuvables ailleurs, et quoiqu'il en soit des menues observations qu'une lecture attentive arrive à relever, le passé des missions de Chine trouve ici un volume de toute première importance. Fernand Combaluzier

Pflaum, Bischof Kilian, OFM: *Nathanael Burger* und die Mission von Shansi und Shensi 1765—1780. (Quellenschriften für Franziskanische Missionsarbeit 1) 196 S. Provinzialat des Franziskanerordens in Bayern, München 22, 1954.

Der 1953 zum Apostolischen Vikar von Nuflo de Chaves (Bolivien) ernannte Verfasser legt in diesem ersten Band der «Quellenschriften für Franziskanische Missionsarbeit» seine Dissertation vor, mit der er 1950 - nach seiner Vertreibung aus China - seine Studien im Missionswissenschaftlichen Institut der Propaganda in Rom abschloß. Er kann sich für seine Untersuchungen auf das Heimatarchiv der Bayerischen Franziskaner-Provinz, und dann vor allem auf die reichen und meist ungehobenen Schätze des Propaganda-Archivs, die gerade für die behandelte Epoche reichlich fließen, stützen, aber verschiedentlich bricht auch die missionarische Praxis des Verfassers durch, wenn es gilt, chinesische und missionarische Sitten und Zustände, die in den Quellen angeführt werden, zu erklären. So entsteht vor den Augen des Lesers lebendig das Bild eines Missionars und Bischofs des 18. Jahrhunderts, der weder außerordentliches geleistet hatte, noch methodisch neue Bahnen ging, sondern «nur» unter unsäglichen Schwierigkeiten das Erbe der Vergangenheit zu erhalten, und durch vereinzelte neue Bekehrungen zu stärken suchte. Von den acht Kapiteln dieses Werkes sind vor allem die Kapitel 3—7 von besonderer Bedeutung, da sie im einzelnen sowohl das gefährliche Alltagsleben der Missionare, wie auch den Stand der Christengemeinden, die einzelnen Mitarbeiter Nath. Burgers, und die besonderen Nöte und Probleme der alten Schansi-Mission darlegen. Es kommen darin Fragen zur Behandlung, die zum Teil neu sind, und zum größten Teil durch neues Material geklärt und erläutert werden. Ich nenne hier nur die für den Lokal-Missionshistoriker wichtige Beschreibung der einzelnen Christengemeinden in den Provinzen Schansi, Schensi und Kansu, ferner die ausführliche Würdigung der einzelnen chinesischen Priester (von 16 Mitmissionaren Burgers waren 12 Chinesen, denen mehr oder weniger ausführliche Biographien gewidmet werden, sodaß die Arbeit auch ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des chinesischen Klerus wird). Von den methodischen Fragen sei hier vor allem die kleine Riten-Streitfrage hervorgehoben, der Kotou bei chinesischen Begräbnissen, bei der sich Bischof und Priester aus der Not der Zeit und ihrer Christen heraus zu weitgehenden Zugeständnissen hineinreißen ließen. Besonderes Interesse verdient auch das Kapitel über die finanziellen Schwierigkeiten, das wohl erstmals genauen Aufschluß über die Finanzierung einer Propaganda-Mission in seinen Einzelheiten bietet. Daß die Propaganda nicht nur Helden und Leuchten auf ihrer Prokura Makao, dem die Propaganda-Mission direkt unterstand, hatte, zeigt das Beispiel Palladinis, der die bereits reichlich gefährdete Mission durch seine Schikanen noch bedeutend erschwerte. Da der Apostolische Vikar Franc. M. Magni seinen Missionar und Nachfolger im Amte noch überlebte, wird das Werk auch weithin zu einer Würdigung dieses manchmal eigenwilligen, aber stets apostolischen Bischofs. — Die letzten Lebensjahre Nath. Burgers als Apostolischer Vikar und Bischof werden verdüstert durch das «Pekinger Schisma», durch das er als ernannter Weihbischof von Nanking und vor allem als Konsekrator des Augustiners Damascenus Salusti hineingezogen wurde. — Leider war es dem Verfasser wohl nicht mehr möglich, die beiden wichtigen Arbeiten zu dieser Frage in der Festschrift Dindinger (Aachen 1950) von P. Romano Primon OSM und Georges Mensaert OFM einzusehen und zu verarbeiten. So mußte er sich mit einer Darstellung im Lichte des Konsekrators und einiger einschlägiger Propaganda-Akten begnügen. Auch der Mangel eines Registers, speziell Namenregisters, macht sich bei einer solchen Arbeit bemerkbar, auch wenn sie nur 15 Jahre der Schansi-Mission behandelt. Doch dürfte es dem bischöflichen Verfasser weithin gelungen sein, mehr Licht in das bisher nur mit wenigen Worten abgetane 18. Jahrhundert, als «Zeit des Zerfalles und der Erstarrung», gebracht und gezeigt zu haben, daß auch das 18. Jahrhundert tüchtige Missionare hervorbrachte, deren Wirken allerdings durch die Ungunst der Zeit stark behindert blieb. Beckmann

Laures, P. Johannes, S.J.: *The Catholic Church in Japan.* 252 pp. Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1954.

Das 252 Seiten starke Büchlein bietet einen gedrängten Überblick über die Geschichte der Kirche in Japan seit den Tagen Franz Xavers bis heute. Es wird vor allem denen willkommen sein, die keine Muße oder keinen Anlaß haben, sich mit ausführlicheren Darstellungen über diesen Gegenstand zu befassen. Wie schon die Kapitelüberschriften und das ganze Inhaltsverzeichnis zeigen, gibt der Verfasser eine schlichte Darstellung der Ereignisse in ihrem zeitlichen Nacheinander, das freilich für den Nichtfachmann infolge der zahllosen fremden Orts- und Personennamen fast unvermeidlich zu einem gewissen Durcheinander wird. Doch mag auch das zum echten Bild der japanischen Missionsgeschichte, besonders in ihren Anfängen, gehören. — Was das Büchlein vor allem wertvoll macht, ist der Umstand, daß der Verfasser auf erstklassige Quellen zurückgeht, vor allem auf die alten Jahresbriefe der Jesuitenmissionare. Er ist diesbezüglich in der glücklichen Lage, aus dem Vollen schöpfen zu können, da er sich bereits ein Leben lang mit diesem Stoff beschäftigt hat und vor allem auf dem Gebiet der christlichen Literatur der ersten Missionsperiode, den sogenannten Kirishitan-Schriften, sich vorzüglich auskennt. Für Japanmissionare werden gerade seine Auskünfte über diese alten christlichen Schriften, die man in den andern Geschichtswerken seltener findet, besonders von Interesse und Wert sein. — Das ganze Buch ist mit Wärme und Anteilnahme geschrieben, soweit eine solche Haltung in einem Geschichtswerk zum Worte kommen kann. Wer sich vor Augen hält, daß der natürliche Zuwachs der japanischen Bevölkerung heute das Wachstum der Kirche beinahe um das Hundertfache übertrifft, oder wer an die Entwicklung anderer Missionen, wie etwa in China vor dem roten Sturm, in Formosa und Afrika heute, denkt, dem wird freilich der Optimismus des Autors, wie er etwa in seinen Ausführungen in Vorwort und Epilog zum Ausdruck kommt, übertrieben scheinen. Hingegen wird gerade der Gedanke an die Lage in den Nachbarmissionen von China und Korea seine Hinweise auf die Erziehung der Christen zu einem soliden Glaubensleben auch ohne Priester und Sakramente, die für das erstaunliche Durchhalten der alten japanischen Christen eine so große Rolle spielte, ganz besonders interessant und wertvoll erscheinen lassen. — Bei der Sachkenntnis des Autors fragt man sich einen Moment, ob es sich um eine neue Entdeckung der Geschichtsforschung oder bloß um ein Verschreiben handelt, wenn man den Tod des hl. Franz Xaver auf den 3. Dezember festgelegt findet. Doch wird das wohl wie die Jahrzahl 1585 in der zweituntersten Zeile Seite 188 ein einfacher Druckfehler sein. — Ob das «imaginary portrait» St. Franz Xavers zu Beginn des Buches trotz seines Alters, in Anbetracht seiner wirklich falschen Darstellung der Erlebnisse des Heiligen in Japan, gut ist für ein Buch, das Ost und West einander näher bringen möchte, kann wohl mit Recht bezweifelt werden. — Wenn man die ganze Entwicklung, besonders der alten Mission mit ihren zahllosen Einzelschicksalen verschiedener Missionare, Christen, Stationen und Gebiete, auch lieber in größeren, den Überblick und das Behalten erleichternden, Zusammenhängen, Querschnitten oder Durchblicken geboten wünschte, so kann das Buch doch dem Anfänger einen ersten Eindruck und dem Laien das nötige Allgemeinwissen über den Stoff vermitteln und so eine wertvolle Lektüre werden. M. Blöchliger SMB

Laures, Johannes, S.J.: *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan.* Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. Heft 18. XII, 397 Seiten. Münster, Aschendorff, 1954.

P. Johannes Laures S.J. von der Sophia Universität in Tokyo widmet sich seit Jahrzehnten nicht nur der wissenschaftlichen Forschung über Takayama Ukon, sondern er hat sich auch zu seinem begeisterten Anwalt gemacht, der diese christliche Rittergestalt überall bekannt zu machen und den Seligsprechungsprozeß in die Wege zu leiten bestrebt ist. So ist er sicher wie kein zweiter imstande, nicht nur Ukons Landsleuten, sondern auch uns hier im Westen eine wissenschaftlich einwandfreie und solid fundierte Biographie seines Helden zu schenken. Durch langjährige Erfahrung mit Land und Leuten, mit ihrer Sprache und Psychologie aus nächster Nähe vertraut, ist er nicht bloß auf europäische Quellen und Übersetzungen angewiesen, sondern kann auch all das auswerten, was an Ort und Stelle an christlichen und nichtchristlichen

Zeugnissen sich findet. Dennoch fußt seine Arbeit, wie er selber schreibt, «in erster Linie auf den Originalberichten der europäischen Glaubensboten». Es wurden dabei nicht nur die gedruckten, sondern auch eine große Anzahl unveröffentlichter handschriftlicher Quellen herangezogen. Diese starke Verwendung von Missionarsberichten in dem, jener Zeit besonders entsprechenden, allgemeinen und erbaulichen Stil, hat wohl dazu beigetragen, daß dieses «Heiligenleben», im Gegensatz zur modernen Hagiographie, die gern auch das Menschlich-Gebrechliche zeichnet, um auf diesem Hintergrund das Wirken der Gnade umso größer sichtbar zu machen, seinen Helden als restlos vorbildlich und in allen Punkten mustergültig darzustellen bestrebt ist und das vorhandene Dunkle nach Möglichkeit aufzuhellen sucht. Die sehr allgemeinen und oft superlativen Formulierungen bringen es mit sich, daß Ukon stellenweise fast wie ein Paradigma aus dem Commune Sanctorum wirkt. Man würde es ungemein begrüßen, Ukon selber noch mehr redend und handelnd zu sehen; doch wird gerade dieser Wunsch, mangels authentischer Quellen dafür, kaum erfüllbar sein. Mit Recht sucht daher der Autor Ukons Leben möglichst anschaulich in das bewegte Zeitgeschehen hineinzustellen. Tatsächlich ist sein ganzer Lebensweg, wie schon der Untertitel des Buches andeutet, aufs engste verknüpft mit den Anfängen der Kirche in Japan und kann nur in diesem Rahmen richtig verstanden werden. Auf diese Weise ist aus dem «Heiligenleben», eine interessante und auch für Nichtfachleute verständliche Einführung geworden in die japanische Kirchengeschichte von ihren ersten Anfängen bis zum Beginn der systematischen Unterdrückung des Christentums unter den Tokugawa. Das ausführliche Register, die drei beigefügten Karten - von denen man sich wenigstens die erste wohl noch etwas größer und übersichtlicher, ähnlich jener in Boxer's «The Christian Century in Japan», gewünscht hätte - die Liste der japanischen Namen in Charakteren machen dabei das Werk auch für jene wertvoll, die sich wissenschaftlich mit diesem Abschnitt der japanischen Geschichte befassen. Als Rahmen freilich zum Bilde dieses «Heiligen» scheint das Ganze doch einen unverhältnismäßig großen Raum einzunehmen, sodaß Ukon selbst oft auf weite Strecken fast ganz dahinter verschwindet. Im ersten Drittel mutet das Buch nicht selten eher wie ein Heiligenleben von Ukons Vater Darius an, dessen späteres Verhalten dann freilich bei verschiedenen Gelegenheiten zeigt, daß sein christliches Denken und Fühlen noch nicht so tief verwurzelt waren, wie die stark verallgemeinernden Lobeserhebungen der Missionare hätten vermuten lassen. Wohl am wirkungsvollsten tritt die Eigenart unseres «Heiligen» in seinen spezifisch japanischen Charakterzügen der «Ritterlichkeit» und des «guten Geschmackes» zutage. Für Leser, die mit diesem Stoff nicht schon vertraut sind, wäre wohl ein noch gründlicheres Eingehen auf die beiden Punkte «bushidô» und «Teekunst» nicht unangebracht, da sie sonst wohl kaum richtig in ihrer Bedeutung erfaßt und eingeschätzt werden können. Sicher aber ist die Gestalt dieses prachvollen christlichen Samurai, ähnlich wie die zahllosen herrlichen Märtyrergestalten der japanischen Kirche, überaus geeignet, im Westen nicht nur falsche Vorstellungen und eingerostete Vorurteile zu beseitigen, sondern auch Verständnis und Sympathie für dieses Volk zu wecken, das heute wieder in einer schweren Krise und Entscheidungsstunde steht.

M. Blöchliger SMB

Huber, Gerhard, O.F.M.: *Kreuze über Nagasaki.* Den sechsundzwanzig Erstlingsmartyrern Japans zum Gedächtnis. 212 S. Dietrich-Cœlde-Verlag, Werl 1954.

Man sieht es schon dem Titel an, daß das begeisternde und spannende Buch nicht für die Wissenschaft geschrieben ist. Doch läßt es durchwegs die Quellen selbst über die Vorgeschichte und Geschichte des Martyriums von 1597 sprechen. So hält das Werk selbst von C. R. Boxers The Christian Century in Japan, 1951, und P. D. Schillings beiden Arbeiten: Cattura e prigionia dei santi Martiri di Nagasaki, in: Antonianum 22 (1947) 201-22 und Hospitäler der Franziskaner in Miyako (1594—1597) in NZM (1949/50) stand, die dem Verfasser in Sapporo, wo das Buch entstand, offenbar nicht zur Verfügung standen. — Man staunt, mit welchem Geschick die höchst unerbauliche Vorgeschichte und wie nüchtern die das Unheil geradezu provozierende Verquickung von Handels- und Missionspolitik dargestellt ist. Auch die daraus resultierende Verfeindung zwischen Jesuiten (Portugiesen) und Bettelmönchen (Spaniern) wird nicht verschwiegen. Freilich hat Verf. seinen Habit nicht ganz verleugnen können, indem

er die ganze Schuld dem Bonzen Yakuin zuschreibt, von einer Unvorsichtigkeit der Franziskaner nichts wissen will und den (franziskanischen) Wunderberichten durchaus unkritisch gegenübersteht. — Wir danken aber dem Verfasser, daß er endlich eine unverzeihliche Lücke füllt, indem er deutsche Leser mit der herrlichen Frühgeschichte der Kirche Japans vertraut macht: nicht nur mit ihren äußeren Daten, sondern mit dem wirklichen Wachsen des Reiches Gottes in japanischen Herzen. Wir möchten wünschen, daß er auch die folgenden Perioden der Kirishitan-Zeit mit ebenso glücklicher Hand bearbeite. L. Clerici SMB

Tsuzu, Juan Rodriguez SJ: *Arte del Cha.* Edición por J. L. Alvarez-Taladriz X, 106 pp. (Monumenta Nipponica Monographs, 14.) Sophia University, Tokyo, 1954.

Der Verfasser dieser Abhandlung über den Tee ist kein geringerer als der portugiesische Jesuitenhistoriker J. R. Tsuzu, dessen große Bedeutung für die japanische Missionsgeschichte uns P. G. Schurhammer in seiner Arbeit P. Joh. Rodr. Tçuzzu als Geschichtsschreiber Japans (Arch. Hist. SJ I, 1932, 23-40) wieder erschlossen hat. Seiner noch ungedruckten Kirchengeschichte Japans hatte Tsuzu einige Kapitel über das Land und die Kultur Japans vorausgeschickt, von denen der spanische Japanologe J. L. Alvarez-Taladriz die Ausführungen über den Tee, die Teezeremonien und das Teehaus, die für das Verständnis der japanischen Kultur auch heute noch wie vor 300 Jahren von größter Bedeutung sind, mit einer Einführung und einem reichen Kommentar aus japanischen und andern Quellen in spanischer Sprache vorlegt. In einem Anhang werden alle die Teezeremonien betreffenden Ausdrücke aus dem «Vocabulario da lingoa de Japam» (Nagasaki 1603/04), an welchem Tsuzu mitgearbeitet hat, wiedergegeben. Eine Anzahl plastischer japanischer Zeichnungen illustrieren das schöne Werk, das einen wertvollen Beitrag nicht nur für das Verständnis von Ost und West, sondern auch für die kulturelle Einführung der Missionare zu leisten imstande ist. Beckmann

Schütte, Jos. Fr., S.J.: *On Mamori no Santa Maria.* Das Fest Unserer Lieben Frau, der Schutzherrin Japans am japanischen Neujahrstag. 10 S. Inst. Historicum Societatis Jesu, Roma, 1954.

Bischof Luis de Cerqueira SJ verordnete 1598, daß an japanisch Neujahr (zwischen Mitte Januar und End Feebruar) das Fest «Unserer Lieben Frau vom Schutze» in der gesamten Japan-Mission feierlich begangen werde. Damit wurde den Christen Gelegenheit geboten, den höchsten bürgerlichen Festtag auch auf ihre Weise mitfeiern zu können. Anhand einer Madrider Handschrift gibt der Verfasser Einblick in den Sinn der Festfeier und die liturgischen Verordnungen, und bietet mit den vorausgehenden Angaben über die Feier des Festes einen bescheidenen, aber wertvollen Beitrag zur Geschichte der liturgischen Akkommodation. Beckmann

Barassin, Jean: *Naissance d'une Chrétienté.* Bourbon, Des origines jusqu'en 1714. XX, 448 pp. Saint-Denis Réunion, imprimerie Cazal, 1953. — Lougnon, Albert: Thèses en Sorbonne (22 janvier 1955). 1°: L'île Bourbon pendant la Régence. Desforges-Boucher, les débuts du café. 472 pages dactylographiées. 2°: Classement et Inventaire de la série C° (fonds de la Compagnie des Indes) des Archives départementales de la Réunion. 334 pages dactylographiées.

Premier tome d'une «Histoire religieuse de la Réunion», le volume du Père Barassin, spiritain, couvre «l'ère des aumôniers d'occasion» qui assurèrent le service religieux de l'ile, jusqu'à l'arrivée des Lazaristes en 1714. Suivant le programme et les projets de l'auteur, suivront l'histoire 1° de la Préfecture apostolique de Bourbon (1712—1850) avec les Lazaristes de 1714 à 1818, et les Spiritains de 1816 à 1851, puis 2° celle de l'Evêché de Saint-Denis de 1850 à 1950. — De ce travail, conçu à l'occasion du centenaire de l'évêché de la Réunion, érigé le 27 septembre 1850, les quatorze chapitres du présent volume, publié en 1953, retracent en fait «l'histoire de l'ile Bourbon», depuis son contact avec le monde occidental. Aperçue par les navigateurs Portugais

le 9 février 1507, d'où son nom de «Sainte Apolline» (la sainte de ce jour), l'ile reçut la visite des navires français en 1638—1640 et n'eut effectivement ses premiers colons qu'en 1663. — La «Compagnie française des Indes orientales» envoya alors quelques vaisseaux et commença à mettre en valeur ces terres nouvelles. En 1715, la population comprenait 1500 habitants pour les 2512 kilomètres carrés de l'ile: 71 kilomètres de long, 50 de large et 213 de tour. — De cette histoire et de cette colonisation, le P. Barassin retrace les incidents. Agréablement illustré, enluminé par les dessins à la plume de l'auteur lui-même, on y retrouve une évocation iconographique de ces anciens temps. Les pages du livre dépeignent, avec vie et entrain, les premières manifestations de la chrétienté. Dans ce milieu et cet isolement insulaire, tout n'est pas idyllique: difficultés, cabales, tracasseries ne manquent pas. — L'escale et le court séjour de Mgr de Tournon, légat du pape en route pour la Chine (3-18 août 1703) attirent entr'autres l'attention sur l'état religieux de l'ile. (Cf. NZM 1950 p. 273-283; 1951 p. 204-219 et 257-272.) Ces diverses constatations et des tractations de la Compagnie des Indes, nettement informée sur les besoins religieux de cette terre lointaine, amènent la signature du Traité du 22 décembre 1712. Il confie le service religieux de l'ile à la Congrégation vincentienne de la Mission. Par suite de cette convention, signée par M. Jean Bonnet supérieur général (10 mai 1711 - 3 septembre 1735), quatre prêtres lazaristes et un frère coadjuteur s'embarquent à Saint-Malo au début de 1713 et débarquent enfin à Saint-Denis le 8 décembre 1714. A cette date, commence une ère nouvelle dans la chrétienté de Bourbon: elle fera le sujet du prochain volume attendu. — Peu après l'arrivée des Lazaristes (8 décembre 1714), l'exploitation et la mise en valeur de l'Ile reçut une impulsion sous le Gouverneur Desforges-Boucher qui, nommé en 1723, décédait le 1 décembre 1725, à l'âge de 44 ans. Sous son administraion, commença la plantation et l'exploitation du caféier; point de départ d'un sursaut du commerce et prospérité pour l'Ile, jusqu'ici simple base d'approvisonnements vivriers pour quelques navires de passage. Sur les débuts du café à Bourbon et sur ses conséquences économiques Albert Lougnon, en historien attentif et soigneux, a soutenu en Sorbonne (Paris, 22 janvier 1955) ses thèses de Doctorat. Son travail, solidement étayé reste agréable à lire. L'activité de la Compagnie des Indes fera encore l'objet de deux autres volumes dont les éléments et la documentation sont réunis dans leur ensemble. Comme thèse complémentaire, M. Lougnon a présenté au jury le «Répertoire des documents de la Compagnie des Indes conservés à la Réunion». C'est une précieuse suite d'une autre publication sur les Documents de la Compagnie des Indes conservés en France, à Paris notamment, et dont quelques lignes de la N.Z.M. de 1954 p. 235 ont déjà souligné le soin et la valeur.

F. Combaluzier

Palmer, Gretta: *Chinas große Prüfung.* Tatsachenberichte über die rote Christenverfolgung. Übersetzt und bearbeitet von P. Anton Lœtscher SMB. 406 S. und 8 S. Illustrationen. Räber, Luzern 1954.

Das Buch gibt die umfassendste Chronik der Christenverfolgung von 1927 bis Anfang 1954. Die Berichte stammen zur Hauptsache aus dem ‚China Missionary Bulletin' oder sind sonst mehrfach überprüft worden. Die einzelnen Kapitel beschreiben die verschiedenen Aktionen gegen Legio Mariae, einheimischen Klerus, Schwestern, für die unabhängige Kirche ..., wobei zumeist Augenzeugenberichte zu Worte kommen. Das letzte zeigt, was wir aus den Erfahrungen mit den Kommunisten für die Glaubensschulung unserer noch freien Gläubigen zu lernen haben. Wir haben nur den einen Wunsch, daß unsere europäischen, aber gerade auch die afrikanischen, indischen ... Gemeinden mit dem zeitgenössischen Christuszeugnis ihrer gelben Brüder vertraut würden. Farbige Christen werden dann ganz anders ihren Glauben leben, weil sie ja wissen, daß sie früher oder später ein ähnliches Blutzeugnis zu geben haben. — Noch ein paar Worte an die Verfasserin, deren gut amerikanische Naivität der Übersetzer wohl mit Absicht noch zeitweise durch den deutschen Text durchtönen läßt. Wir können die Meinung nicht teilen, das Ganze sei ein verrücktes Machwerk einiger von Russen verdrehter Chinesen. Im Gegenteil: wir wissen sehr wohl, daß Missionare wie Christen einen Gutteil der Schuld abbüßen, die Weiße (Christen!) dem chinesischen Nationalstolz gegenüber seit den «ungleichen Verträgen» immer wieder auf sich geladen haben. Auch muß der Verfasserin gesagt sein, daß man den Marxismus-Leninismus nicht da-

mit überwindet, daß man ihn als ‚vollendetes Geschwätz' (67) abtut, sondern indem man ihn als die maßlose Übertreibung eines wahren Kerns ernst nimmt; und indem man sich eingesteht, daß die Versuchung zu gleichem Unglauben und rein diesseitiger Weltanschauung auch in uns persönlich immer wieder ein geneigtes Ohr finden kann. Sodann hat der unbefangene Leser den hartnäckigen Verdacht, die Zahlen der Apostaten und die der Anhänger der Reformkirche seien tendenziös gefärbt. Wären sie gar so gering, so hätten sie keine päpstliche Enzyklika über die drei Autonomien gelohnt! — Diese Aussetzungen wollen dem Buch in keiner Weise Eintrag tun. Es ist vielmehr ein herrliches Zeugnis, wie echt die chinesische Missionskirche die Nachfolge ihres Meisters ergriffen hat. So hat der Klappentext recht, wenn er sagt: ‚wer es liest, dem brennt das Herz'. L. Clerici SMB

Rondelez, V.: *Scheut getuigt in China.* 289 pp. Scheut-Edities, Steenweg op Ninhove 476, Brussel en Biblioteca Alphonsiana, Dekenstraat 28-40, Leuven, s. a. (1954).

«Scheut témoigne en Chine». Sous ce titre l'Auteur nous présente les épreuves des missionnaires de Scheut, endurées en Mongolie chinoise durant ces dernières années. Ce livre se compose de lettres, des lettres tragiques et douleureuses. Les missionnaires eux-mêmes nous racontent leur témoignage rendu pour le Christ, leur «marturion». In labore et aerumna: ils ont cultivé la terre, creusé des canaux d'irrigation. Circuierunt egentes, angustiati, afflicti: ils ont exercé leur ministère comme au temps des catacombes. Spectaculum facti: les jugements populaires. Memores estote vinculorum meorum. ... Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi. ... Et imposuerunt illi crucem portare post Jesum: les morts. Percutiam pastorem: les Pères indigènes. Et dispergentur oves: le sort des chrétiens. Ces sous-titres mettent en lumière l'intention de l'Auteur et la valeur de ce livre, car cette interprétation évangélique des événements en Chine nous permet de mieux comprendre la signification de ceux-ci. Maintenant que l'expulsion de presque tous les missionnaires étrangers est achevée, ce beaux livre nous aide de ne pas oublier ceux qui ont rendu le témoignage du Christ en Chine et ceux qui continuent à le rendre. P. Arnulf Camps OFM

Dussercle, Roger, C.S.Sp.: *Du Kilima - Ndjaro au Cameroun,* Monseigneur F. X. Vogt (1870—1943). 207 pp. Les Pères du St-Esprit, 393, Rue des Pyrénées, Paris XX^{e}, 1954.

Begonnen durch den Spiritaner P. Yves Pichon, wurde diese Biographie des bedeutenden Missionsbischofs aus der Gesellschaft der Väter vom Heiligen Geist jäh unterbrochen durch einen tragischen Unfall des Initianten, dann aber durch seinen Mitbruder zu einem glücklichen Ende geführt. Es lohnte sich, dem Lebenswerk dieses Mannes nachzugehen: von 1906—1943 waltete er seines Amtes als Apostolischer Vikar, zuerst in Deutsch-Ostafrika im Vikariat von Bagamoyo, das er nach unsäglichen Mühen im Jahre 1921 als persona ingrata der neuen englischen Kolonialmacht verlassen mußte. Von 1922 weg bis zu seinem Tode stand der an der Spitze des Vikariates von Yaoundé im Kamerungebiet. In der Zeit seines Wirkens verzehnfachte sich die Christenzahl, und es erstand ein herrliches Missionswerk mit bedeutenden, gewagten Unternehmungen, von denen wir nur einige kurz andeuten: die großzügige Förderung des Katechistenwesens, die Gründung des Sixa-Werkes, einer Art Noviziat für heidnische Mädchen zur Gründung christlicher Heime, zeitige Inangriffnahme einer christlichen Presse und mutiges Vorgehen in der Frage des einheimischen Klerus (1935 konnte Msgr. die ersten Weihen erteilen) und der Schwestern- und Brüderberufe, die Abwehr des nach Süden vordringenden Islams. — Der Biograph läßt reichlich die Tagebücher und Rundbriefe Msgr. Vogts zur Rede kommen. Tatsächlich enthüllen sie am besten sein Antlitz. Es ist am Geiste eines P. Libermann geformt. Vor allem aber liegt darin seine Eigenart: in mehr denn hundert Rundschreiben sucht er seine Mitarbeiter, sie mit echt missionarischem Geist durchdringend, zu einer wirkkräftigen Einheit zusammenzuschmelzen und zusammenzuhalten. Diese aus der Praxis stammenden persönlichen Zeugnisse sprechen an als das Vermächtnis eines heiligmäßigen Missionars. Jakob Baumgartner SMB

Katholisches Missions-Jahrbuch der Schweiz / Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1954. 21. Jahrg. 96 S. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg 1954.

Nach dem Sonderheft über Brasilien (1952/53) ist das neue Missions-Jahrbuch nun dem übrigen Latein-Amerika gewidmet. Die Namen der Mitarbeiter bieten wiederum Gewähr für einen objektiven, aber leider etwas zu summarischen Überblick über ein wenigstens im deutschen Sprachgebiet weniger bekanntes Missionsland. Prof. Kurt Pahlen - bekannt durch sein Buch «Südamerika, eine neue Welt» - gibt einen Überblick über die politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung der südamerikanischen Länder. P. Dr. Laurenz Kilger bietet einen kondensierten Abriß der Missionsgeschichte, während Prof. Dr. Beckmann die gegenwärtige Missionslage behandelt. Prälat Boxler - ehemaliger Missionar in Kolumbien - berichtet über Schweizerische Missionskräfte in Südamerika und Prof. Ramon Sugranyes de Franch über das Laienapostolat. Das Marianische Jahr konnte im Missions-Jahrbuch nicht ganz unberücksichtigt bleiben und so schrieb der Redaktor P. Dr. Walbert Bühlmann einen herrlichen Einleitungsartikel über «Maria und die Missionen». Heimatliche Missions-Nachrichten und die Missions-Bibliographie der Schweiz beschließen das vorzüglich präsentierte Jahrbuch. Specker

Gypkens, Dr. Franz, WV.: *Fahrt am Aequator.* 119 S. Verlag der Weißen Väter, Guiollettstraße 35, Frankfurt a. M., 1954.

P. Gypkens machte mit einem andern Weißen Vater als Begleiter eine Reise durch Rhodesien, Nyassaland, Tanganyika, Uganda und Ruanda-Urundi, 30 000 Kilometer in 6 Monaten. Es war keine Vergnügungsreise. Die Missionare besuchten 120 Stationen und hatten eine wichtige Aufgabe zu erfüllen und ernste Beratungen mit den dortigen Missionaren zu halten. Doch nicht davon handelt das Buch; es bietet uns vielmehr den äußeren Rahmen, manch schöne Erlebnisse und Abenteuer, wobei aber auch die Missionsfragen eine zwar knappe, aber genügende Darstellung finden, um zu weiterem Nachdenken und Nachforschungen anzuregen. — Das Buch ist lebendig geschrieben und mit 48 ganzseitigen Photos vorzüglich ausgestattet. Xaver Bürkler

Mohr, Richard: *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie.* Handbuch der Moraltheologie, Bd. 4, 190 S. Max Huber Verlag, München 1954.

Das Studium naturvölkischer Ethik ist immer noch stark belastet von der bloßen Abwehr evolutionistischer Theorien. Der positive Versuch des Verfassers verdient deshalb alle Anerkennung, und die Tatsache, daß das Buch im Rahmen einer kathol. Moraltheologie erscheint, bedeutet nochmals einen guten Schritt vorwärts. Mohr betreibt hier allerdings Grundlagenforschung. Man erwarte daher nicht eine Art gebrauchsfertiger Missionsmoral. Dennoch wird gerade der Missionar, um diese Grenze des Werkes wissend, der am reichsten Beschenkte sein. — Der Autor hält dafür, daß sich in der gesamten Kulturgeschichte der Menschheit zwei gegensätzliche Grundtypen weltanschaulicher und charakterlicher Haltung verfolgen lassen. Er nennt und korrigiert u. a. folgende Forscher, die ihm wichtige Vorarbeit geleistet haben: Frazer (Religion-Magie), Radin (Xoptypus-Wakantypus), Danzel (Homo divinans-Homo faber), Tessmann (monistisch-dualistische Weltschau und maskuline-feminine Kulturen), Victor v. Christian (Kraftglaube-Seelenglaube), Benedict (apollinisch-dionysisch). Am besten wird ihm aber Frobenius gerecht mit seiner Gegenüberstellung von *magisch* betonter Mahalbikultur und auf *Mystik* beruhender Gabulukukultur in Afrika. In einer ersten, groben Antithese läßt Mohr dann Quellen sprechen, die, bis in die sogenannten Urkulturen zurück, den religiösen und magischen Grundtypus illustrieren. Natürlich finden sich diese Typen nirgends rein, sondern immer vermischt in vielfarbiger und wechselnder Wirklichkeit. An den Grundlagen des Ethos, dh. an der Demut und Ehrfurcht vor dem Göttlichen, mißt sich die je entsprechende Intensität, oder, bereits konkreter, in der Art des Sündenbekenntnisses und in der Art des Opfers. Letztlich führen Sündenbekenntnis und Sühnopfer zurück auf das ‚Mysterium' als Kern des Ethos. Es ist dies ein Kultgeschehen, dessen Grundelemente in den Initiationen noch sichtbar sind: Sterben und Auferstehen des Menschen in der Form von symbolischen Hand-

lungen, Darbringung eines stellvertretenden Opfers, Mahl mit dem Fleisch dieses Opfers und Bekleiden des Novizen mit seinem Fell, bzw. Salben mit seinem Blut oder Mageninhalt, Anbringung eines Siegels der Wiedergeburt am Körper des Novizen, mystagogische Katechese als Übermittlung des ‚Geheimnisses'» (p. 61). Die Kehrseite wäre das Eindringen magisch-innerweltlicher Ideen und Praktiken ins eigentliche Kultgeschehen in den Geheimbünden oder das Absinken der Jugendweihen in bloße geschlechtliche Aufklärung und Unzucht. Mohr verfolgt dann das Ethos weiter im Tabu und im Sündenbegriff. Wenn hier das Ergebnis über ein paar grundlegende Unterscheidungen nicht hinaus reicht, so ist vielleicht doch ein Weg gewiesen für die Suche nach weiteren, unvermuteten Nuancen. Anschließend werden als Hauptbezirke des Ethischen herausgegriffen: das Geschlechtliche und das Töten. Gut 70 Seiten sind der Sexualmoral gewidmet. Der Verfasser hat schon lange auf diesem Gebiet gearbeitet und Einzeluntersuchungen vorgelegt. Man spürt die Vertrautheit auf jeder Seite und bedauert nur, daß andere Kapitel so kurz geraten sind. Die sexualpsychologischen Typen sind wieder ein Sonderfall der oben erwähnten Grundtypen. In der religiös-überweltlichen Haltung lebt der sexuell «gestillte» Mensch, in der magisch-innerweltlichen der sexuell aggressive. Die Antithese wird veranschaulicht im sexuellen Tabu, in der Wertung der Jungfräulichkeit und ehelichen Treue, im Verhältnis der Geschlechter und im sexuellen Schamgefühl. Manches klingt revolutionär in diesem Kapitel. Man möchte viele Sätze ausschreiben zur Korrektur hartnäckiger Ansichten. Es wird z.B. überraschen, daß «Vaterrecht oder Mutterrecht überhaupt keine wesentlichen Faktoren bei der Differenzierung der sexualmoralischen Normen darstellen» (p. 84). In Bezug auf die weitverbreitete ‚Probeehe' heißt es: «Die Verhältnisse bei vielen sittenstrengen Völkern lassen erkennen, daß die Ehe überhaupt erst endgültig geschlossen gilt, wenn ein Kind empfangen oder geboren ist» (88). Etwas stark, aber im Zusammenhang (Schamgefühl!) wohl verständlich klingt die Stelle: «Ein Missionar, der hier etwa bei Negern aus seiner europäischen Enge nicht heraus kann - und es sind deren viele - wird, ohne das natürlich zu wollen, Christen heranziehen, die viel Heuchelei, Unwahrhaftigkeit und verkappte Unmoralität zeigen ...» (138). Diese Stelle sei Hinweis für den doch sehr praktischen Gehalt des großen Kapitels. Über das ‚Töten' erfahren wir dann leider nur sehr Dürftiges (pp. 155-159) und auch die zwei Schlußkapitel (Vergeltung im Jenseits, Sittlichkeit und Sitte) sind äußerst knapp. — In einem Endurteil dürfen wir nicht verschweigen, daß das Buch auch seine Mängel hat. Die Tatsachenbelege aus 300 Stämmen (auf 170 Seiten!) wirken oft eher verwirrend als klärend, weil sie auf so knappem Raum unmöglich recht gedeutet werden können. Manche ältere Texte sind auch so allgemein oder verdächtig ethnozentrisch, daß sie besser in der Kartothek verblieben wären. Ursprungstheorien sind umso gewagter, je mehr sie lediglich durch einen Lokalbefund gestützt werden (vgl. Totemismus oder ‚erste Sünde'). Die vorgelegte Typologie krankt wesentlich an einem wenig geklärten Magiebegriff. Die Antithese wirkt deshalb oft etwas ‚gemacht'. Fast hat man den Eindruck, das Buch sei etwas zu früh und etwas zu schnell geschrieben worden. Unbestritten bleibt aber sicher das Verdienst, daß Mohr so deutlich und anregend auf kulturgebundene, das Ethos der Nautrvölker bestimmende ‚circumstantiae' hingewiesen hat.

Albert Plangger SMB

Comité permanent des Congrès Internationaux pour l'Apostolat des Laics: *Actes de la Première Rencontre des Dirigeants d'Apostolat des Laics en terre Africaine* (Kasubi 8—13 décembre 1953). 170 Seiten, Roma, Piazza San Callisto 16.

Die afrikanische Missionskirche steht heute weitgehend in voller Entwicklung. Daß es aber nicht nur eine Ausdehnung in die Breite ist, sondern eine ständige Vertiefung, dafür ist die Erste Tagung der Laienapostel Afrikas ein eindeutiger Beweis. Ziel dieser Tagung war, Fundierung und Schulung des Laienapostolates klar darzulegen, die Zusammenarbeit zwischen Hierarchie und Laienapostolat, besonders der Katholischen Aktion, zu fördern, die Laien mit den drängenden Problemen Afrikas und dem Hilfsmittel dafür, der Soziallehre der Kirche, vertraut zu machen, sowie durch Diskussion und Aussprache die Erfahrungen auszutauschen. — Die vier Hauptreferate der Tagung gingen über Aufgabe, Wesen und Ausbildung der Laienapostel und über die kirchliche Soziallehre. Über «Das heutige Afrika und die Aufgabe der Laien» sprach Mgr.

Lanctot, Bischof von Bukoba (Tanganyika). Mgr. Cleire, Apostol. Vikar von Kasongo (Belg. Kongo) legte in seinem Vortrag das Wesen des Laienapostolates dar («Ce qu'est l'apostolat des laïques»). «Die Ausbildung der Laienapostel» war das Thema von Herrn Paul Semakula, eines Schwarzen, Diözesanpräsident der Katholischen Aktion von Rubaga (Ouganda). Mgr. Maranta, Erzbischof von Dar-es-Salaam, besprach ausführlich die Soziallehre der Kirche in seinem Vortrag: «Der katholische Afrikaner und die soziale Entwicklung der Gegenwart in Afrika». In kleineren Zirkeln und in allgemeinen Diskussionen, in denen die Schwarzen auch das Wort ergriffen, wurden viele Probleme und Aufgaben katholischer Laienarbeit besprochen. — Das Gesamt der Vorträge stellt eine solide Fundierung des Laienapostolates dar, seiner Schulung und seiner Aufgaben. Daher sind diese Vorträge jedem, der Laienapostel heranbilden soll - sei es in der Heimat oder in der Mission - eine wertvolle Hilfe. Doch darüber hinaus werden auch die besonderen afrikanischen Probleme klar behandelt, die Erziehungs- und Bildungsfrage, die Familien- und Frauenfrage, die Rassenfrage. Da auch Schwarze zu Wort kommen, gewinnen diese Akten noch an Wert. — Eine 44seitige Beilage orientiert über die Lage der Kirche in den verschiedenen Missionsgebieten Zentral- und Ostafrikas. Vor allem wird darin die Tätigkeit der Organisationen der Katholischen Aktion behandelt.

A. Züger SMB

Wyder, H.: *Die Heiden-Predigt.* 105 S. C. Bertelsmann Verlag in Gütersloh. 1954.

Im vorliegenden Buch handelt es sich nicht um eine auf die Missionen angewandte praktische Homiletik. Es ist vielmehr eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der «Heidenpredigt» im eigentlichen Sinn, den ersten, außerkirchlichen Glaubensgesprächen mit den Heiden. Der Verfasser setzt sich sehr für diese in letzter Zeit stark außer Kurs geratene Kontaktnahme ein. Dabei unterlaufen ihm allerdings gewisse Übertreibungen, wenn er meint, daß nur (von uns gesperrt, P. W.) durch die Heidenpredigt die Kirche sich ausbreiten dürfe (S. 20), als ob es nicht auch andere, mehr äußerliche Motive gäbe, die junge und alte Heiden zur Mission führen, die dann allerdings nachträglich geläutert werden müssen. Sehr ausführlich wird dann das Gegenüber, der chinesische Mensch mit seiner Mentalität und seiner Problematik geschildert, an den die Heidenpredigt ergeht. Der katholische Leser wird da nicht ganz allen Gedankengängen zustimmen. Vor allem wird er auch die da und dort eingestreuten verzerrten Darstellungen unserer Glaubensauffassungen oder unserer Missionsmethode unangenehm empfinden.

P. Walbert

Dschu Hsi: *Djin-Si Lu.* Die sungkonfuzianische Summa mit dem Kommentar des Ya Tsai, übersetzt und erläutert von Olaf Graf, O.S.B. (Monumenta Nipponica Monographs, No. 12). Tokio. Sophia University Press. 1953. Erster Band: Einleitung, 297 Seiten Text, 27 Seiten Anmerkungen. Zweiter Band: Text, 768 Seiten. Dritter Band: Anmerkungen zum Text, 545 Seiten.

Mit den 1637 hektographierten, großformatigen Blättern, die in der Reihe der Monumenta Nipponica der Sophia-Universität in Tokio erschienen sind, hat der Benediktiner aus St. Ottilien, P. Olaf Graf, dessen Werk über Kaibara Ekiken früher in der NZM besprochen wurde, etwas überragend Großes geleistet, was Übersetzung, Akribie der Einzelforschung, Aufzeigen der historischen und geistigen Zusammenhänge, geistige Durchdringung des Stoffes betrifft. Die Sung-Zeit entspricht in der chinesischen Geistesgeschichte ungefähr der Zeit der Hochscholastik im Westen. Was hier ein Thomas von Aquin bedeutet, das bedeutet in der Sung-Zeit Dschu-Hsi (1131—1200). Und die Parallele zur Summa des hl. Thomas wäre das vorliegende Werk, Djin-si lu, 1176 in Fukien entstanden, die Summa der neukonfutsianischen Bildungslehre. — Wer sachgemäß Thomas behandelt, muß die Ströme des Platonismus und Aristotelismus vor Augen haben und im Geiste die weiteren Auswirkungen beachten. So finden wir in der Einleitung und in den Anmerkungen zum Text auch ständig Hinweise auf den Taoismus und Konfutsianismus der vorausgehenden Jahrhunderte, auf die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, und ein großes Stück chinesischer

Geistesgeschichte wird wie in einem Brennpunkt sichtbar. Eine überwältigende Summe von Einzelwissen wird besonders in den Anmerkungen vorgelegt. Reizvoll sind die Auseinandersetzungen des Autors mit bekannten Sinologen, wie Forke usw., deren Verdienste voll gewürdigt werden, deren Grenzen, besonders in weltanschaulichen Belangen, aber auch sichtbar werden. Text, Einleitung und Anmerkungen lassen immer wieder spüren, wie sehr das konfutsianische Denken in die taoistische Metaphysik eingebettet ist, so deutlich dann auch Taoismus und Konfutsianismus als Geamterscheinung auseinander gehen. — Das Meisterstück ist wohl die Darstellung, wie die konfutsianische Summa «zwischen abendländischem Theismus und Monismus» steht, überhaupt die Einordnung in die Geistesgeschichte der Welt. (Einleitung S. 237-297). Die Summa wird vor allem in Beziehung gesetzt zu Thomas von Aquin und Spinoza. Nur eine lange, intime Beschäftigung mit einem Autor, verbunden mit einer großen Sachlichkeit und geistigen Durchdringungskraft, kann zu solch nüanciertem und überzeugendem Beurteilen und Einordnen kommen. Olaf Graf gehört in die Reihe jener katholischen Forscher, die - wie Thomas Ohm, Cyrill von Krasinski, Günther Schulemann, Dandoy, Johanns, - östliche Weisheit in ihrer ganzen Größe aufleuchten lassen, wobei die Absolutheit des Christentums für sie außer Diskussion steht, sondern als tiefste Überzeugung vorausgesetzt wird. Andere Probleme der Ost-West-Beziehungen mögen heute aktueller sein, auf die Dauer gesehen ist aber die Begegnung mit dem Geist des Ostens, den metaphysischen und religiösen Ideen, doch das Zentralste. In dieser Richtung ist das Werk von Olaf Graf ein wesentlicher Beitrag.

G. Frei, S.M.B.

Van Straelen, Henry: *The Religion of Divine Wisdom* (Tenrikyo), veröffentlicht als vol. XIII der Folklore Studies, 164 Seiten, mit Illustrationen. Tokyo, 1954. S.V.D. Research Institute.

Ein Buch wie das vorliegende erfordert nicht nur ein eingehendes Studium der historischen und dogmatischen Quellen, sondern auch eine persönliche Kennntnis des alltäglichen religiösen Lebens der Gläubigen, ihrer Feiern, Zeremonien und Gebete. Auf beiden Gebieten hat der Verfasser sich umgesehen. Er hat in diesem Werk die Tenrikyo allseitig und in jeder Hinsicht wohlwollend dargestellt als eine Form moderner japanischer Religiösität, die den christlichen Dogmatiker, Apologeten und Religionshistoriker in gleicher Weise interessieren wird. Nakayama Miki (1798—1887), die Stifterin der Sekte, und bis heute noch die Seele der großen Bewegung, führte ein Leben, das in mancher Hinsicht wunderbar zu nennen ist. Ungewöhnliche Erscheinungen begleiten sie seit ihrer Jugend. Wie sie ihre Sendung als Religionsstifterin erhält, da wird sie von einer Gottheit ergriffen, sie wird zur Visionärin, erhält Offenbarungen und obwohl eine ganz ungebildete Frau, spricht mit der Sicherheit und Autorität einer gottgesandten Prophetin. Für ihre Anhänger war und ist sie die Prophetin, Mystikerin und Erlöserin, die mit Bekennermut für ihre Sache einstand. Diese einfache Frau aus dem gewöhnlichen Volk hat eine religiöse Bewegung ins Leben gerufen, die in kürzester Zeit alle andern neueren Sekten weit überflügelte und auch heute noch nichts vor ihrer Jugendkraft eingebüßt hat. Ihre hierarchische und verwaltungstechnische Organisation ist streng gegliedert und ist mitverantwortlich für die gewaltige Stoßkraft der Propaganda der Sekte. Das Kapitel «Dogmatik der Tenrikyo» behandelt die naive, ganz und gar shintoistisch ausgerichtete Schöpfungslehre, Miki's Gottesbegriff, der viele christliche Elemente enthält, ihre Gedanken über Sünde, Erlösung und Wiedergeburt, die, obwohl buddhistisch gefärbt, doch über den Buddhismus weit hinausgehen. Die geheimen Riten (Mysterienspiele), die sich um das Kanrodai abspielen, sowie die Lehre der sog. sazuke (eine Art charismatischer Begabung) verdienen besonders erwähnt zu werden. Im letzten Kapitel spricht der Verfasser als katholischer Missionar über die Tenrikyo in einer Weise, die sehr wohlwollend genannt werden muß. Das Wahre und Gute der Sekte wird vollauf anerkannt, der grundsätzlich ekklektische Charakter der Lehre, die Unbestimmtheit, wenn nicht Verschwommenheit ihrer Glaubenssätze und das stark auf diesseitige Glückseligkeit eingestellte Ideal der Sekte wird gut herausgestellt. Letzteres hat eine technisch sehr ausgebildete Propagandamethode ins Leben gerufen, die hauptsächlich mit Krankenheilungen arbeitet und damit große Erfolge erzielt. — Das Buch ist in einem fließenden Stil geschrieben. Da es das einzige größere Werk in einer europäischen Sprache über die

Tenrikyo ist, so wäre eine deutsche Übersetzung wünschenswert. Bei dieser Gelegenheit könnten dann einige Superlative sowie ein paar Ausflüge in abseits liegende Gebiete ausgelassen oder vielmehr ersetzt werden durch Themata wie ‚Führende Persönlichkeiten der Tenrikyo und ihre Beeinflussung der Sekte', oder ‚die Tenrikyo im Urteil des japanischen Volkes, besonders der Gebildeten' u. ä. m. Der Herausgeber der «Folklore Studies» verdient den Dank des Lesers für die gute Aufmachung sowie für die vielen Illustrationen, die den Text veranschaulichen. Ob aber der Verfasser sein Geisteskind in die rechte Wiege gelegt hat, ist eine Frage, die ich hier nur erwähnen möchte. Eugen Feifel, Tokyo

Maconi, Vittorio: *Etnologia Sociale.* Editrice Studium, Via Conciliazione 4 D, Romae 1953. 211 pp.

Der Titel des Büchleins kann irreführen. Er umfaßt mehr als der unter deutschen Ethnologen bekannte Begriff «Ethnosoziologie». Er deckt sich aber auch gar nicht mit der angelsächsischen «Social Anthropology». Geboten wird hier vielmehr eine allgemeine, die Religion und Geisteskultur allerdings ausschließende Einführung in die Ethnologie im kulturhistorischen Sinn. Moderner Fragestellung sucht in etwa gerecht zu werden das ergänzende Kapitel über Akkulturation (pp. 187-206). Als besonders gelungen und empfehlenswert wird man diese Einführung nicht anpreisen können. Sehr störend wirken die vielen Druckfehler. Albert Plangger SMB

Numen. International Review of the History of Religions, issued by the International Association for the History of Religions. Vol. I., Fasc. 1. - January 1954. Verlag Brill, Leiden, Niederlande.

Vom Jahre 1898 bis 1943 war das «Archiv für Religionswissenschaft» erschienen, das auch ein Opfer des Krieges wurde. 1950 wurde die «International Association for the study of the History of Religion» gegründet (I.A.S.H.R.). Mit der Januar-Nummer 1954 beginnt die neue Zeitschrift «Numen», als Fortsetzung des Archivs gedacht, zu erscheinen, herausgegeben vom Präsidenten der I.A.S.H.R., Pettazzoni, der eben siebzig Jahre alt ist. Er selber behandelt in einem einleitenden Artikel methodologische Fragen, besonders über das Verhältnis von Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie. Den Hauptteil der Nummer füllt ein Artikel von Widengren über iranische Religionsgeschichte. Den Verehrer Casels freut ein anerkennender Brief Nocks von der Harvard University. Die Statuten in der I.A.S.H.R. beschließen das Heft. Möge es mit der Zeit so reichhaltig und vielseitig werden, wie das Archiv es war. G. Frei

Mehr, Bonaventura, OFMCap.: *Auxilium Scriptorum.* Praecepta, Concilia, Subsidia Manuscriptis Prelo Parandis, imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur. 57 pp. Officium Libri Catholici, Romae 1953.

Dieses Heft bietet dem wissenschaftlichen Schriftsteller Anleitung, sein Manuskript technisch tadellos für die Drucklegung auszuarbeiten und behandelt daher eine Menge kleiner Fragen, die zwar nicht den Wert einer Arbeit ausmachen, aber bei einer wertvollen Arbeit doch vorausgesetzt werden: Form und Schriftbild des Manuskriptes, lateinische Orthographie, Silbentrennung in den wichtigsten Sprachen, Regeln für Textausgaben, für Anmerkungen und Bibliographien, die gebräuchlichen lateinischen Abkürzungen, Abfassung von Personen-, Orts- und Sachregistern, das Korrekturenlesen; am Schlusse folgt eine Liste der Sigel der Orden und religiösen Institute und der Abkürzungen der wichtigsten Sammlungen und Zeitschriften. Xaver Bürkler

Der Missionar in der neuen Zeit

Von P. Hermann *Köster* SVD, Tokyo

Daß dem Missionar - seine Ausbildung sowohl wie auch seine Weisen zu wirken - zum Problem geworden sind, kommt daher, daß in dieser Wende der Zeiten die Lage der Missionsvölker sich gründlich geändert hat. In den vergangenen Jahrhunderten nämlich kamen viele Missionsvölker mit dem Abendland nur in sozusagen punktförmigen Kontakt. Meist war es nur durch die Person des Missionars, daß der Einzelne des Missionsvolkes mit abendländischem Denken und Fühlen in Berührung kam. Ungewollt und ungeheißen erfuhr der Neuchrist beim Erlernen der Botschaft Christi und der Geschichte der Kirche, wie andere Völker denken und fühlen. Oft lernte er dabei das Abendland schätzen und lieben. Aber besonders seit Beginn der habgierigen Übersee-Politik der modernen Großmächte wurden die Missionsvölker wie schlagartig förmlich überschwemmt mit allem, was «westlich» ist und leider oft nicht mit dem Besten und Echten. Was wurde doch da alles in durchtriebener Geschäftsreklame, in Filmen, Modeschauen, Übersetzungen, Kunstausstellungen usw. den Völkern als glückbringend, als ideal, als lebensnotwendig usw. vorgesetzt! Es genügt, Namen zu nennen wie: Shanghai, Tientsin, Manila, Singapore, Kairo usw. War bei dem früheren Einzelkontakt der Missionsvölker ein langsames, gleichsam organisches Bekanntwerden mit völlig andern Lebensgefühlen und Anschauungen ermöglicht, so erfahren diese Völker nun seit Jahrzehnten ein förmliches Herausgerissenwerden aus ihren angestammten Lebensgefühlen, ein geradezu peinlich wirkendes Aufdringlichwerden von fremden Ideen, Weltanschauungen und Idealen. Die Frucht solch westlicher Propaganda und solch «imperialistischen» Vorgehens sehen wir nun. All diese Völker sind, ob sie es wollen oder nicht, in eine geistige Umwälzung hineingerissen, d. h. zunächst entwurzelt. Vielleicht war diese harte Probe und Gewaltkur in einem heilsgeschichtlichen Sinne notwendig, bezw. von der Vorsehung zugelassen zu einem guten Ziele. Vorläufig aber stehen diese Völker da, irre geworden an ihren Göttern, verständnislos ihrer eigenen angestammten Sitte und ihrem überlieferten Brauchtum usw. gegenüber.

Der Gegenstoß jedoch erfolgte bald. Wie über Nacht erhoben sich die so mit Geschäft und «Kultur», mit Diplomatie und Politik überrannten und oftmals betrogenen Völker in nationaler Selbstbehauptung, wenn sie nicht gar über alle gesunde Selbstschätzung hinaus in einen extremen Chauvinismus fielen. Gewiß haben inzwischen fast alle Missionsvölker viel von der abendländischen Zivilisation übernommen, doch ist das weithin nur eine äußere Annahme, ein «Gebrauchen», wie die Chinesen sagen. Auch in Zukunft werden diese Völker noch mehr Westliches übernehmen und die verschiedenen Kulturen sich mehr und mehr angleichen. Aber keine der altehrwürdigen Kulturen wie China, Indien, Japan usw. kann auf die Dauer seine Vergangenheit leugnen, ja kann, ohne sich selbst aufzugeben, einfach brechen mit dem geschichtlich Gewordenen wie Sprache, Literatur und Lebensgefühl.

Auf diese Dinge muß der Missionar nicht nur jetzt aus opportunistischen Gründen behutsam eingehen, sondern sie müssen auch künftighin in ihrer Wertfülle beachtet werden. Was von der kirchlichen Leitung theoretisch immer schon aufgegeben war, das gilt es nun doppelt und dreifach in Wirklichkeit aufzuholen: der Missionar muß eine weit tiefere

Sprachkenntnis, eine eingehendere Kenntnis der Kultur und der Geschichte seines Missionsvolkes haben, damit er unbeschadet des Wesentlichen am Christentum die Botschaft Christi in mehr angepaßter, d. h. dann auch in mehr verständlicherer Form künden kann, damit so das Christentum in diesen Ländern in echter Form vergeschichtliche und lebendige Wurzeln schlage. Was der Schreiber dieses Aufsatzes hier vor Augen hat, ist nicht eine bessere Sprachschule für Neumissionare wie sie die Franziskaner und Jesuiten in den letzten Jahren in Peking errichtet hatten und die Franziskaner jetzt wieder für Japan in Tokyo aufzubauen sich bemühen, das wird vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Darüber hinaus sollte für alle Missionsvölker mit höherer, eigenständiger Kultur wie China, Indien, Japan usw. ein regelrechtes Kulturinstitut errichtet werden, wo wenige geeignete Missionare nach längerem Spezialstudium in der Kulturgeschichte des betreffenden Landes frei gemacht würden für eigentliche Kulturforschung. Diese wissenschaftliche Arbeit sollte nicht nur fruchtbar werden in wissenschaftlichen Publikationen, sondern auch im Unterricht an praktischen Missionaren, die in Sommer- oder Jahreskursen gewillt wären, ihre Kenntnisse des Landes und seiner Kulturgeschichte zu vertiefen. Wir westlichen Missionare können nun einmal nicht aus unserer Haut heraus und es bedarf besonderer Anstrengungen, um die geistige Umwelt der neuen Heimat verständnisvoll zu erfassen.

Mancher Leser wie auch der in der praktischen Missionsarbeit stehende Missionar mag vielleicht fragen: Verlohnt sich denn ein solcher Aufwand an exakter Forschung? Ist z. B. die chinesische Kultur auch für uns Abendländer wirklich wert, so genau gewußt zu werden? Wenn wir eine Ranghierarchie aufstellen von all den Objekten, die wert sind «gewußt» zu werden, dann rangiert sicher der Mensch und sein Tun an gehobener Stelle. Hier aber im Falle China haben wir es nicht nur mit einem sehr großen Teile der Menschheit zu tun - jeder vierte Mensch ist heute ein Chinese -, sondern auch mit einer kulturgeschichtlichen Leistung, die einen Vergleich mit der nichtchinesischen Kulturgeschichte wohl lohnt. Nicht nur haben wir in China auf ethischem, sozialem, politischem und strategischem Gebiete, in Geschichtswissenschaft, Literatur, Kunst, Handel und Wirtschaft Eigenleistungen ganz besonderer Art und von hohem Rang, sondern das, «was chinesische Ideen, Werte, ... an Sinn für feste Formen und Ordnung, für Harmonie und Maß in allen Bereichen des Lebens, für Einfügung des Einzelnen in die Bezüge des Ganzen wie Staat, Gesellschaft, Familie, Gilde usw. geschaffen haben, ... das und vieles andere war jahrhundertelang vorbildlich für ganz Groß-Asien» [1]. Aber es geht uns ja nicht so sehr um die Vergangenheit, sondern mehr um die Gegenwart und unsere Zukunft. Und in dieser Gegenwart gilt es diejenigen Kräfte zu ergründen, welche - oft nur latent - die «current history» gestalten und ebendadurch zu Mächten heranreifen, die die Zukunft, wenn nicht entscheiden, so doch weitgehend mitgestalten und mitbestimmen werden. Unleugbar gehört

[1] Hermann Köster, Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. Kaldenkirchen 1954, 85 f.

zu solchen Kräften nicht nur der chinesische Staat, sondern auch die chinesische Kultur, die nach wie vor einen tiefen, nachhaltigen Eindruck ausübt auf Ost- und Zentralasien, ein Einfluß, der nicht nur in der Mongolei und Tibet mächtig waltet, sondern auch in Korea, Japan, Indien usw.

Doch noch von einem andern Gesichtspunkt her ist die Erforschung der chinesischen Kultur - Ähnliches gilt ja von der indischen, japanischen usw. - bedeutsam. Wohlverstandener Humanismus will nicht Wiederbelebung der Antike sein, wie es das «Lexikon für Theologie und Kirche» noch definiert, sondern bemüht sich um eine «Katholizität» des Reinmenschlichen. Als solcher will er völkerverbindend sein, nicht nur in dieser oder jener Zeit, zwischen diesem oder jenem Volke, sondern er will die Gegensätze der Zeiten und der Völker überhaupt zum Ausgleich bringen. Solch fruchtbare Kreuzung weltgeschichtlicher Gegensätze kann der Humanismus aber nur dann werden, wenn er über die engen Schranken des griechisch-römischen Kulturkreises hinausstrebt und zum zeitlosen, weltweiten Humanismus wird. In der weltenweit gespannten Fülle seines Geistes darf solcher Humanismus die Daseinsrechte der sittlichen Energien und geistigen Impulse, die sich im chinesischen, indischen usw., Raume finden, nicht leugnen, sondern soll und muß sie bejahen und fördern. Nur wenn so der Humanismus die Universalität des Lebens in seiner unbeschränkten Gänze und Weite will, erst dann kann vom Humanismus im Vollsinne die Rede sein, von einem Humanismus, der - wie das Wort sagt - das Ideal des Humanen überhaupt, das Reinmenschliche sucht. Wie dringlich ist also das Studium der altehrwürdigen asiatischen Kulturen auch von diesem Standpunkte für jeden «human» denkenden Abendländer, aber erst recht für den Missionar, der im Sinne Pauli den Chinesen ein Chinese, den Indern ein Inder usw. werden soll, um auch diesen Völkern zu helfen, Christus und sein Werk zu verstehen [2].

Doch auch der einfache Sprachunterricht für Neumissionare muß, wenigstens für Völker mit einer schwierigeren Sprache und ausgedehnten Literatur, andere Bahnen einschlagen als bisher. An den jungen Missionar, der in solche Länder geht, werden heute sehr hohe Anforderungen gestellt. Es ist darum schlechterdings untragbar, daß solche Missionare erst einen vollen Kursus in der heimatlichen Theologie durchmachen, zusammen mit Kursgenossen, die unterrichtet werden in Leitung einer deutschen Jungfrauenkongregation, Seelsorgsproblemen deutscher Nachkriegskatholiken usw., um dann nach der Priesterweihe erst in ihr künftiges, ganz anders geartetes Arbeitsfeld geschickt zu werden. Nicht erst nach der Priesterweihe soll der Missionar ins Missionsland gehen, sondern bald nach dem Noviziat bezw. der Philosophie. Gewandtheit in Schrift und Sprache, lebensnahe Kenntnis der Kultur und des je eigenen Geisteslebens, gründliche Vertrautheit mit der je nichtchristlichen Religion und Weltanschauung, die dem zu verkündenden Evangelium gegenübersteht, das all dieses sich noch leisten ließe, wenn der auswärtige

---

2 Vergl. zu diesen Gedanken die Ausführungen von D. Lou Tseng-tsiang OSB, La Rencontre des Humanités et la découverte de l'Evangile, Bruges, 1949.

Missionar nach der Priesterweihe mit ca. 26—30 Jahren in die Mission kommt, das können nur Leute ohne Sachkenntnis und Erfahrung erwarten. In wenigen Einzelfällen und dank besonderer Umstände war das hie und da möglich. Aber wie viele Fälle gab es, wo der Missionar gegenüber seinen hohen Aufgaben versagte, sich als «frustrated» fühlte und in Verzagtheit und Missionsmüdigkeit verfiel! Einsichtige Führer in der Missionsarbeit haben denn auch dafür Sorge getragen, daß ihre ausländischen Missionare bald nach dem Noviziat in die Mission gehen können. In Japan zum Beispiel haben die meisten Superioren sich sehr dafür eingesetzt, daß diese Neuordnung durchgeführt werden sollte. Rückständig ist man meist dort, wo heimatliche Obern ohne wirklichkeitsnahe Kenntnis der Missionstätigkeit in Fragen der Weltmission entscheidend mitreden wollen. Auf der Superiorenkonferenz der in Japan wirkenden Orden, die am 10. und 11. November 1953 in Tokyo tagte, faßte R.P. Vizeprovinzial Pfister S.J. die bisherigen Erfahrungen mit dieser «neuen» Methode zusammen in die Worte: «Die Missionare, die vor der Priesterweihe hier in Japan Japanisch studiert haben und diejenigen, die erst nach der Priesterweihe damit anfingen, können gar nicht miteinander verglichen werden, so sehr sind die ersteren überlegen ...». Ja, das Generalkapitel der Salesianer in Turin hat beschlossen, diese Methode auf alle Missionen mit schweren Sprachen auszudehnen. Wenn solche Jungmissionare nach etwa zweijährigem Sprachstudium sich in der Sprache ihrer neuen Heimat langsam bewegen können, dann erhebt sich die Frage, wo sollen diese Jungmissionare ihre Philosophie bezw. Theologie studieren? Natürlich in den Seminarien ihres Missionslandes!

Daß die Seminarien der Missionsländer - wenigstens jener Länder, die in diesem Aufsatz hauptsächlich im Blickfeld stehen - gänzlich umgestellt und reformiert werden müßten, das hat der Schreiber dieses Aufsatzes anderswo eingehender zu begründen versucht, vornehmlich in dem Aufsatz «Zur theolog. Ausbildung des chinesischen Klerus» in der «Trierer Theolog. Zeitschrift» (LXI, 11+12) 1952, 289-316, und in seinem Büchlein «Vom Wesen und Aufbau kath. Theologie». Kaldenkirchen 1954. Gerade die einheimischen Priesterseminarien werden noch auf lange Zeit hin ein Wirkungsfeld der auswärtigen Missionare bleiben müssen. Denn bei aller Neuorientierung auf die Landessprache im philosophischen und theologischen Unterricht ist doch rigoros zu fordern, daß jeder einheimische Priester eines Missionsvolkes - und selbst der vom primitivsten Naturvolk - *falls er den Doktorgrad in Theologie erlangen und sich als Dozent am Seminar habilitieren will,* nicht nur das Latein gründlich beherrsche, sondern auch die Ursprachen der Bibel: Griechisch und Hebräisch, selbständig und zuverlässig interpretieren kann. So lange das nicht erreicht ist, muß das Dozententum in den Händen derer bleiben, die nicht nur diese Sprachen wie von Jugend auf erlernt haben, sondern auch aus voller christlicher Tradition schöpfen. Denn nur so kann die Bürgschaft für eine echte traditio activa in der Glaubensverkündung des einheimischen Klerus gewährleistet werden. Je weitherziger die Kirche im Gebrauch der Landessprachen im philosophischen und theologischen Unterricht

der künftigen Seelsorgspriester werden sollte, um so rigoroser müssen die Forderungen an die Doktoranden und künftigen Dozenten gestellt werden [3].

Eine besondere Gefahr für minderwertigen Unterricht in Philosophie und Theologie sind ferner in manchen Missionsländern die sogenannten Ordensseminarien bezw. -scholastikate. Während man den Weltklerusnachwuchs in den meisten Missionsländern glücklicherweise auf Regional-, ja Zentralseminarien zusammengelegt hat, zeigen die Orden und Gesellschaften nach wie vor partikularistische Tendenzen. Als Hauptgrund wird angegeben die Pflege des Ordens- oder Gesellschaftsgeistes. Doch was hindert die Pflege dieses Geistes, wenn um eine gemeinsame theologische Akademie (oder bei der Philosophie je um eine Universität herum) die einzelnen Orden und Gesellschaften ihre Studienheime errichten, wohin sich die Kandidaten nach dem Unterricht zu Gebet, Studium und gemeinsamen Leben zurückziehen? Dort können sie dann ungehindert je nach ihrer hl. Regel leben. Mißstände mit ganz unqualifizierten Dozenten, wo bei mangelhaftem Unterricht und ausgefallener Pädagogik sich die Austritte häufen und Ordensberufe geradezu «vernichtet» werden, hier mit Namen zu nennen, bleibe dem Schreiber dieses Aufsatzes erspart.

Auf die vordringliche Aufgabe, in den in Frage stehenden Missionsländern ein echtes Schrifttum katholischer Prägung zu schaffen, wurde an anderer Stelle hingewiesen [4]. Damals wurde für China in besonderer Weise gesprochen. Das gilt auch heute noch unverändert weiter, insbesondere das über die katholische Enzyklopädie Gesagte. Man kann sich um die Enzyklopädie nicht herumreden mit dem Hinweis auf das verschlossene Festland, denn es gibt ja mehr als 10 Millionen Auslandschinesen. Noch weniger kann man sagen, daß bei Wiedereröffnung Chinas eine inzwischen erstellte Enzyklopädie überholt sein würde. Abgesehen von einem dann erforderlichen Ergänzungsband - und Ergänzungsbände sind auch in normalen Zeitläuften von Zeit zu Zeit notwendig - ist für die Auslandschinesen die geistige Auseinandersetzung mit dem Kommunismus genau so aktuell und akut wie für die Chinesen hinter dem Vorhang. So ist also weder vom Inhalt noch vom Absatz her ein triftiger Grund zu finden, warum nicht sofort und energisch an der chinesischen katholischen Enzyklopädie gearbeitet werden sollte [5]. Auch auf dem japanischen Missionsfelde ist es mit dem katholischen Schrifttum nicht weit her. Fromme Traktätchen und weitschweifige Katechesen für westliche Missionare, die wegen mangelhafter Sprachkenntnisse alles vorgekaut haben wollen, gibt es in Menge. Aber an repräsentativen Werken des katholischen Geisteslebens findet man kaum wirklich gute

---

3 Es wäre darum an der Zeit, einmal zu prüfen, wie es kommt, daß für ganz oberflächliche Arbeiten, selbst heute noch, farbigen Priesterkandidaten der Doktortitel verliehen wird. Wird da nicht Einbildung und Hochmut gefördert?

4 Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft XXXVII (Münster 1953) 3, 197 ff.

5 Doch nach wie vor warnt der Schreiber dieses vor dem eingeschlagenen Weg der Übersetzung bezw. Sinifizierung aus dem Deutschen ins Chinesische. Dieser Weg ist unnötig schwer, wenn nicht ungangbar. Originales Erarbeiten auf weite Strecken hin ist bestimmt vorzuziehen und gut möglich.

Übertragungen[6]. Ob es in Indien mit der katholischen Literatur für gebildete Heiden besser steht? Und wie lesefreudig ist nicht der Japaner! Wie anders verstehen es z. B. die chinesischen Kommunisten, den Japanern ihre Geisteswelt vorzuführen! Obwohl chinesische Kommunisten nicht ohne weiteres nach Japan kommen können, haben sie es doch fertig gebracht, eine gute werbende Literatur auszubauen. Je weniger die westlichen Missionare persönlich und selbständig eigene Missionsgebiete verwalten können, um so mehr sollten sie sich auf das Schaffen eines echten katholischen Schrifttums verlegen, natürlich in sich bescheidender Mitarbeit mit den Gebildeten ihres Missionslandes, wie der Schreiber dies anderswo ausgeführt hat[7].

An einer mengenmäßigen Vermehrung von Schulen von seiten der Mission sind die hier in Frage stehenden Völker seit längerem nicht mehr interessiert, ja sehen es nur ungern, zumal da solche Missionsschulen sich leider gern dem schwächeren Durchschnitt der Landesschulen «anpassen». Sinnvoll aber ist es immer, in je einem der großen Missionsländer *eine* achtunggebietende katholische Universität zu unterhalten und zwar nur eine, die, wie die Erfahrung zeigt, nie einem Orden oder Lande allein überantwortet werden, sondern als echt *katholische* Universität über alle Ordensabgrenzungen hinaus den völkerverbindenden Geist der Weltkirche praktisch vorleben sollte. Im übrigen sollten sich die Missionare umstellen auf Schülerheime in der Umgebung von staatlichen und angesehenen Schulen! In diesen Heimen sollten die Schüler nicht nur Unterkunft, sondern auch wissenschaftliche und geistliche Heimbetreuung erhalten[8]. Den Zauderern sei gesagt: Wir müssen der Zeit vorangehen - oder sie geht über uns hinweg.

All das erfordert, wie man sieht, den höher ausgebildeten, den «spezialisierten» Missionar. Die Zeiten, wo Missionare mit normaler theologischer Ausbildung im europäischen Milieu «en masse» in die Mission geschickt wurden, scheint unwiderruflich vorbei zu sein. Nicht mehr der omniversatile «Buschmissionar», der für sich selber kocht, sein Haus baut, Kranke behandelt und weiß Gott was alles versteht, ist der eigentliche *Typ* des Missionars, sondern der ins Auland gehende Dozent, Lehrer, Pädagoge, Soziologe usw., kurz der spezialisierte Fachmann. Keineswegs aber darf darüber das Wesentliche, das eigentliche Apostolat vergessen werden, wie Professor Dr. Joh. Beckmann mit Recht betont[9].

Während der Verfasser noch mit den Gedanken dieses Aufsatzes um Klärung

---

6 Ein guter Kenner der japanischen Sprache und Literatur verriet dem Schreiber dieses, daß er kaum ein geeignetes Buch finde, das er einem befreundeten heidnischen Universitätsprofessor je zu Weihnachten schenken könne.

7 Trierer Theologische Zeitschrift LXV (Trier 1952) 11+12, 296 ff.

8 Würde es sich ferner nicht auch lohnen, statt kostspielige Universitäten zweifelhafter Leistung zu unterhalten, mit den entsprechenden Regierungsstellen und Universitätsleitungen zu verhandeln über Errichtung von Lehrstühlen an schon bestehenden staatlichen Universitäten, welche (die Mission interessierenden) Gebiete geisteswissenschaftlicher Forschung wahrnehmen und vertreten? Die Dominikaner haben so ganz glücklich einen Lehrstuhl für thomistische Philosophie in Fukuoka und z. T. in Kyoto errichten können.

9 Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft VIII (Schöneck 1952) 4, 248.

und Berechtigung rang, kam ihm der Artikel eines bekannten Journalisten über moderne Missionsprobleme vor Augen [10]. Sehr beachtsam scheint ihm der Gedanke, daß die Mission zu einer «Provinz frommer Aktivität» geworden ist, ein Spezialgebiet im Christentum, das «niemals das Bewußtsein der Christenheit ergriffen und verwandelt hat». Dieses Desavouieren der abendländischen Christenheit einer lebensnotwendigen Funktion des fortlebenden Christus gegenüber, dieses Sich-Distanzieren von der Heidenmission hat im Abendland einen starken Rückgang des Christentums mit sich gebracht oder doch sichtbar gemacht. Es bleibt wohl schwer auszumachen, ob das Interesse an der Heidenmission sank, weil das abendländische Christentum kühler und lauer wurde, oder ob umgekehrt die Schwächung des christlichen Bewußtseins von der Uninteressiertheit an der Heidenmission kam. Richtiger als ein Entweder-Oder gilt hier wohl das Gesetz der Wechselwirkung. Wem eine grundlegende Aufgabe und wichtige Lebensfunktion des fortlebenden Christus bizarr und ausgefallen vorkommt, der versteht bald auch nicht mehr die andern Anliegen des Herzens Jesu, dem wird Kirche bald nur noch Organisation und Tradition. Ähnlich können Christen, die das Christentum immer bloß ererben, nicht aber erobern und sich nicht innerlich zu eigen machen, nie recht verstehen, wie man sein Christentum soweit treiben lassen kann, daß man nach Afrika oder Ozeanien geht. Einem echten Christen hingegen wird es vielmehr selbstverständlich, daß die Heidenmission nicht Spezialauftrag dieses oder jenes Ordensmannes ist, sondern ernste und schwere Aufgabe eines jeden, der lebendiges Glied am Leibe Christi sein will. Die Heidenmission geht nicht nur den «Missionär» an, sondern einen jeden Christen, auch die christliche Hausfrau, den christlichen Arbeiter sowohl wie den christlichen Professor, wenn anders er die Bezeichnung christlich überhaupt verdient. Allen zwar ist die Heidenmission aufgegeben, den einzelnen aber aliter et aliter. Für die meisten wird die direkte Wortverkündung nicht in Frage kommen, dafür das christliche Fürbittgebet um so dringlicher, wie Paulus schon ruft: «Bete auch für uns, Gott möge für unsere Predigt eine Tür auftun, daß wir das Geheimnis Christi ... predigen können und ich es so kundtue, wie es meine Pflicht ist» (Kol. 4, 3). Aber darüber hinaus gibt es für die Gläubigen aller Stände mehr indirekte Betätigungen an der Heidenmission, die natürlicherweise aus dem Fürbittgebet hervorsprießen. Da ist zunächst der Erweis christlicher Liebe des Mitstudenten, der christlichen Familie in der Universitätsstadt usw. den heidnischen Auslandsstudenten gegenüber. Nicht meiden und ausweichen sollten die Christen den farbigen Studenten an den heimischen Hochschulen, sondern sie etwas ahnen und fühlen lassen von weltweiter christlicher Bruderliebe! Da ist die Möglichkeit in manchen Ländern für Missionsärzte. Ferner die Möglichkeit als Grailschwester oder sonst im Anschluß an ein modernes katholisches Laieninstitut in die Mission zu gehen. Gruppen der Jeunesse ouvrière catholique u. a. können geeignete Boten entsenden, um unter den Industrie- und Landarbeitern in den Missionsvölkern Übersee-Zellen ihrer segensreichen Organisation zu gründen. Eine sehr indirekte, aber auf weite Sicht hin wirksame Missionsarbeit führt Dirks an, wo er von der echten Friedensarbeit christlicher Laienpolitiker spricht. Oft genug wird Missionsarbeit ungewollt geleistet von Laien, die ein hervorragendes christliches Werk, sei es in der Literatur, der Musik oder sonstwo geschaffen haben. Wie viele direkte Anregungen über Christus und sein Werk nachzudenken gehen aus von Aufführungen des «Messias» von Händel in Peking früher und jetzt noch in Tokyo u. a. Städten der Missionsländer, von Filmen wie Quo vadis, The Song

[10] Walter Dirks, Die eine Botschaft in der einen Welt, in: Frankfurter Hefte IX (Frankfurt 1954) 11, 813-822.

of Bernadette usw.! Wenn chinesische oder japanische Heiden ein Bekenntnis zu Gott von Nobelpreisträgern lesen, dann geschieht dort Missionsarbeit. Jedes hervorragende Werk eines Katholiken und echt katholisches Leben der Laien hilft immer mit dazu bei, die Botschaft des fortlebenden Christus in den Herzen der Heiden glaubwürdig zu machen.

Trotz der reichen Möglichkeiten indirekter Missionsarbeit bedarf es aber weiterhin dringend jener unmittelbaren Missionare, die eben die Botschaft Christi hinbringen und den Missionsvölkern verdeutlichen helfen, die an Ort und Stelle ausharren, um denen beizustehen, die Christus suchen und nach seiner Botschaft fragen. Zahlreich und höchst schwierig sind die Anforderungen, welche da die neue Zeit an den Missionar stellt. Wohl nur begabte und besonders fähige Männer werden solchen Aufgaben gewachsen sein. In den Vorbereitungsjahren haben missionskundige Lehrer und Erzieher uns oft von den Opfern des Missionslebens geredet, vom Zopftragen, von den faulen Eiern beim chinesischen Essen usw. Jedoch die Schwierigkeiten und wahrlich schweren Opfer des Missionars liegen nicht in solchen Äußerlichkeiten, die oft gar keine Opfer sind, sondern in einer ganz andern Ebene. Sie liegen vielmehr in der Linie des «Schaffens» im Sinne Pauli [11] und in der Tiefe und Lebendigkeit des Glaubens, die den Missionar auszeichnen muß. So müßte hier noch die Rede sein von der aszetischen Ausbildung des Missionars, die nicht die des weltfremden und weltfernen Mönches sein kann, sondern jene Spiritualität, die Friedrich von Hügel in seinen Werken so oft erwähnt und die alles wirklich Wertvolle in seinem Werte beläßt und schätzt. Es ist das jene Art von Aszese, die Nadal so am hl. Ignatius lobt, die nicht stetig nach den stillen Stunden der Ruhe und Beschauung seufzt, sondern auch im Studium und Werke Gottes Nähe und seine vorsehende Hand spürt. Darüber hat Jean Daniélou einige grundlegende Ausführungen gemacht in seinem Buche über «Das Geheimnis vom Kommen des Herrn», auf das hier eigens verwiesen sei [12].

---

[11] Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie, 117 ff.

[12] Jean Daniélou, Das Geheimnis vom Kommen des Herrn, Frankfurt, 1951. Vgl. NZM 1953, 72. Ferner: W. Nigg, Vom Geheimnis der Mönche. Zürich u. Stuttgart, 1953, 392 ff.

THE CARMEL IN SIND

By Fr. Edoald *Berden*, O.F.M., Karachi 1

Very little has been written about Christianity in Sind before the British conquest (1842—43). E. Hull, S.J., who has compiled a history of the Bombay Archidiocese, to which Sind belonged up to the year 1934, merely states: "Previous to this date (1842—43) we have found no ecclesiastical record, except that the Carmelites at one time had a station at Tatta" [1]. In 1939 a well documented work appeared about the Carmelites in Persia [2]. Since the Carmelites, who came to Sind, had been sent from Persia, a good deal about these "Sindhi" Fathers is given. A. Meersman O.F.M. published some particulars of this work regarding these "Sindhi" Fathers [3]. Lots of documents however, about these mission pioneers in Sind are still concealed in the Archives of the Curia Generalizia of the Carmelites and of the Sacred Congregation oft the Propaganda. Through kindness of Fr. Augustine Fernandes O.F.M., the librarian of the Curia Generalizia O.C.D. sent us the most important unpublished documents, photographed, regarding Sind. They comprise letters of the missionaries, relations to the Curia Generalizia and to the Congregation of the Propaganda, as also some chapters from the "Istoria delle Missioni dei PP. Carmelitani Scalzi della Congregazione di S. Elia" by Fr. Eusebius ab omnibus Sanctis, in MS., composed about 1730. We thought it worthwhile to coordinate all these sources as a homage to the lives of our brethren of past centuries [4].

On instigation of Pope Clemens VIII the Discalced Carmelites accepted a mission in Persia. Although they had solely in mind the conversion of infidels, reconciliation of schismatics, the Sovereign Pontiff was primarily using them as legates to forward his policy, which was to protect christendom against the Turcs by developing friendly relations and ensuring direct and reliable communications and negotiations with the Ruler of Persia [5].

The first missionaries arrived in Persia in 1607. The original scope of the Order was only a mission to the Persians and the subjacent races in their country. But with the increasing number of missionaries, monetary needs began to involve them in difficulties, and, as no sufficient christian source in Persia itself was available and Europe too far off, it was perhaps quite natural for the Fathers to look to the generous Portuguese in the capital of their Indian possessions as a likely source for obtaining regular supply. So, after a lot of discussions and frictions — also from other religious Orders, especially the Augustinians — it was agreed to the opening of a mission in Goa and Tatta, solely as a means for collecting funds from Portuguese sources and for recruiting novices [6].

---

1 Bombay Mission History, 2 vol., Bombay 1930, II, 364.

2 A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Missions of the XVII and XVIII centuries, 2 vol., London 1939.

3 The Journal of the Sind Historical Society, vol. III (1938) 83-91, vol. V (1941) 165-168. For "Christianity in Sind and Baluchistan in Pre-Portuguese times", cfr. id. vol. III (1938) 63-69.

4 We are thankful to Mgr. Jaques and the Sisters of St. Lawrence's Convent for the translation of some Portuguese and Spanish documents.

5 A Chronicle, 10.

6 A Chronicle, 280, 737.

This mission at Tatta and its missionaries form the subject of our inquiry.

The Fathers describe Tatta as a very big city in the kingdom of the Mogul, the metropolis of Sind, situated on a branch of the Indus. This river branch is a little bigger than the Tiber of Rome. It was "two days" journey from the port of Bandar-i-Sindi where there are also many christians" to Tatta, where there were "at first up to 2000 christians"[7]. "Passing by the districts of Tatta and Mangora one arrives at the port called Bandar-i-Sindi; from Bandar-i-Sindi one comes to the mouth of the river Indus" [8]. Tatta is one of the most important cities in India, abundant in linen, silk and cotton; in the city there are 50 000 weavers, and every year there arrive many ships to carry linen of all kinds and other merchandise. The inhabitants are for the greater part gentiles, the governor and the rest of the people being Mohamedans [9].

Tatta was a trading centre much frequented by the Portuguese by 1600, so that there was regular sailing correspondence between this town and Hurmuz (in the Persian Gulf), where the Carmelites had a residence since 1612. Thus it happened that when "a ship left (Hurmuz) for the realm of Sind and the town of Tatta, where many Portuguese traders resort to remain there a year, they asked Fr. Vincent to give them a priest (Fr. Louis Francis) to hear their confessions and to preach to them and to say Mass, all the christians there being more than 150. Although this region belongs to the "Emperor of Lahore and Mogor", where the Jesuites have already been for more than 16 years, but never had come to this place, he (Fr. Vincent) wished to have an occasion to visit that land, which is said to be populated by the most obstinate heathens and Moors. So he sent Fr. Louis Francis with Laybrother John Baptist, to free him from the heat in Hurmuz, but still more in order to assist the Portuguese there, who have no priest, and to take possession and make a beginning of that mission" [10].

FR. LOUIS FRANCIS OF THE MOTHER OF GOD (Luiz del Hierro), born in Ecija (Spain) 1569, professed 1606, belonged to the

---

7 A Chronicle, 1218. In which year we must place this "at first" we do not know. J. Schmidlin (Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1924, 386, n. 4), may be, refers to this same time, where he says: "Die Karmeliter tauften jährlich 400".

8 A Chronicle, 1218. Bandar-i-Sind, the Bandel, Diulsind, Lahribandar are identical places, which cannot be traced anymore. Cfr. Billimoria, Diulsind, the old Port of Tatta, in The Journal of the Sind Historical Society I (1934) 1-13. "Bandel, tre giornate lontano della Citta (Tatta)", cfr. Relatio de statu atque de fructibus spiritualibus missionum nostrarum Orientis saeculo XVII, auctore Fr. Valerio a S. Joseph, O.C.D. (1671), edita a Fr. Ambrosio a S. Teresia, O.C.D., Romae 1938, 35. "Bandel, o Porto di Tatta, lontano una giornata, cioe trenta miglia», cfr. Eusebius, o.c. Book IV, ch. V, 594.

9 This is confirmed by Captain Alexander Hamilton who visited Sind in 1699: "The religion as established by law was Mohamedan, but there were ten Gentows (Hindus) or Pagans for one Musulman: but the Gentows had full toleration for their religion and kept their feasts and fast as in former times, when the sovereignty was in pagan hands". Quoted by Aitken, Gazetteer of the Province of Sind, 1907, 117.

10 A Chronicle, 1218-19, 957. Letter MS of Fr. Vincent of St. Francis, Hurmuz 31-5-1613, in Arch. O.C.D. 260 n 13.

Roman Province in the Order. In 1611 he was sent to Persia with Fr. Bartholomew of St. Francis and arrived at Isfahan (Persia) in 1612. In January 1613 he was sent to the new mission at Hurmuz, "where he was never out of the confessional". From there, as we have seen, he left for Tatta, where he arrived in the middle of May 1613. He opened a provisional chapel in a house of a Portuguese, with a Baptismal Font, and a bell on the top of the house, and dedicated it to Jesus and the Mother of God. He invited the christians every day for Mass, giving a sign with a bell while going around in the circuit of about a mile. On the feastdays all came to church and about 50 received Holy Communion. He did, however, not permanently found a mission at Tatta, for in December of the same year he left again with the same ship for Hurmuz, full of enthusiasm about the expedition. By the following month he was in Isfahan again, to give an account of his work and to plead for a definitive opening of a mission at Tatta [11].

By the end of 1614 he was at Shiraz, due to proceed to Rome (for the settlement of the mission at Tatta?), but due to the military operations between the Persians and the Portuguese he did not go to Rome, and the Persian satrap sent him and his companion (Fr. Leander of the Annunciation) to Hurmuz with terms of peace with the Portuguese captain Da Gama [12].

On 4-1-1616 the Definitory General in Rome decided "that the Fathers in Persia ought to attempt a mission in Sind", thus authorizing the foundation. We do not know where Fr. Louis Francis had been from 1614—1618, but in the beginning of 1618 he departed from Hurmuz to Tatta again with Laybrother Francis of the Resurrection, where he arrived in the middle of March. He mentions in the second of his two letters extant that Brother Francis had died at Tatta in the beginning of 1619 and that the Choirbrother (= cleric) Matthias took his place. He reopened the provisional church of which he gives a description in his first letter [13]:

"We found on our arrival here a church and a sacristy perfectly finished, very poor, but very clean and well arranged. There we administer all the Sacraments, and we are about to do what little boys do with their brothers, that is, we are going to gather the ears of corn which fall from the sheaves of the devil. But we place our trust in the all-powerfull mercy of God and Jesus Christ. He will change their destinies, and we shall gather up these grains in the open fields for the heavenly granary. Here we are carrying on without omitting any of the things we learnt in the Novitiate in Rome. We eat the food that the christians and the infidels produce for us without having to have recourse to any other religious society for the provisions of temporal goods. Our church and house are well separated from all other buildings and do not trouble anyone. The are situared in the best and most agreeable quarters of the city in the town of Tatta".

---

11 Eusebius, Istoria ch. III, 33.

12 A Chronicle, 212, 1048.

13 His two letters are dated Tatta, 23 Jan. 1619 and 16 Nov. 1620, Arch. O.C.D. and 268 m 2.

He started immediately with arrangements for a proper church and, due to the generosity of the Portuguese and even of the Gentiles, he finished the whole within a few months. In his second letter he describes his new church, of which he also gives a clear ground-plan: "The good God has planted a church which is very solid, having been constructed with stone, bricks, plaster and whitewash. Above the altar is a fine spherical dome. There is also an arch constructed in stone which divides the Sanctuary from the rest of the church. In this stone the following letters have been engraved: "Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi". The sacristy and choir are also beneath this dome. The main door consists of very beautifully sculptured stone. Above this is written: "Here is the Mother of God". All around this door is an inscription: "A Domino factum est istud et est admirabile in oculis nostris". In the middle of the door, in the interior, sculptured in stone, death is represented by a skull and cross bones, which has been done so well that it is the best that I have ever seen. At the entrance of the church is a porch, the ceiling of which is covered with tiles, interlaced with plaster, artistically decorated in the form of a cord. On the ceiling are various emblems of our Order, representations of death, the Cross, the Tree of the Passion: "The eye of God is always upon you; He is watching you". The chapel and the Sanctuary are tiled up to the ceiling. Adjacent to the church is a quadrangle surrounded by a cloister. In the middle of the quadrangle there are little plots of land. Surmounting the dome, which is higher than the house, there are nine very fine crosses with nails. In all there are 33 of these crosses scattered around the church to inspire this land with fear".

On the Feast of the Assumption of our Lady into Heaven, the new church was solemnly blessed. Let himself be our spokesman: "On the Feast of the Assumption a very big Fete was arranged with grand exterior demonstrations. All the christians were filled with joy. I did my best to make Christ known to both the little and the great, and I was happy to be able to do so. We decorated the church as well as possible, and also the cloister, the Presbytery and the interior of the church. There were many white flags with red crosses. During the night we placed many tiny lights around the house and in the streets. We sung the Mass, during which the christians received Holy Communion. It was a great consolation for us to see this. We had a procession around the cloister, carrying the statue of our Lady. At the head of the procession were the acolytes with the cross. There were also dances by the people dressed in their national costume and very good music, which greatly enhanced the joy of the Feast.

After this Feastday we invited the Viceroy, the Officials maior and all the dignitaries of the country to visit us. They regarded this invitation as a great honor. They were impressed with our church. Again we made a great feast with dances, music, etc. Some of the visitors wished to know how we celebrated Mass. I said Mass without a host and without a chalice I carried out all the ceremonies. They were filled with admiration and satisfaction. So many people came into the church that

the Officials requested that all the doors be opened, as they feared they would be suffocated. During these three days when the house and the church were decorated, we could not refuse the multitudes of people who, during the day and night, came into the church. These people were greatly moved and expressed their admiration for the altar and the pictures. They said that there was no law equal to that of the christians. After the decorations in the church had been removed, only those on the altar being left, still crowds of people of all nationalities from the cities and surrounding districts came to visit our church".

But his joy was soon troubled, for, he goes on, "the devil had excited a caste called "Sayades", who pretended to be the descendants of Mohamet, under the pretext that both the great and the small would follow christianity and obey the church and put an end to the law of Mohamet. They consulted together and resolved to meet on August 31 in order to carry out their plans (i.e. to destroy the church and to kill the Fathers). When I heard of it, I went immediately to the Viceroy, Officials maior and other dignitaries of the country . They all expressed their opposition to such actions in word and deed. But for the present the crowds of people who used to come to the church have greatly been reduced, but the voice of the people invokes christianity. I have confidence in the all-powerful arms of our Lord that soon we may gather the whole of this harvest. We confide this enterprise to our Lord and God, Jesus Christ, and to the prayers of the Fathers, Sisters and Brothers of our Order. These prayers will have great value in the sight of the divine Majesty, that none of these souls may remain without baptism and that they may be saved through the merits of the Passion and death of our Lord and through the intercession of the Holy Virgin, our Lady and Mother. I wish to die serving the good God (even if I am a useless but faithful servant)".

Shortly after this incident he was called to the Bandel (cfr supra note 8) where an epidemic has made its appearance among the christians. Though it was difficult to leave his church alone in these circumstances, he, nevertheless, went at once with his companion. He erected a small oratory of wood and straw and assisted his flock. But in order not to leave alone the christianity at Tatta, he went from the one place to the other, notwithstanding his weakness [14].

Such was the apostolate, consisting mainly of the care for the Portuguese traders and settlers, with occasionally a few conversions among Gentiles and Moors and baptisms of children in danger of death. He used all possible means to draw people to the church, although he knew that it also excited the hatred of the Moors. The many difficulties experienced from them, maltreatments, threathening of life, ejection from church and house, made him only more zealous for souls and grateful to God, happy as he was to be able to suffer for the name of God. His biographer, Fr. Eusebius ob omnibus Sanctis [15] tells us that the Father was scrupulous by nature, but that he was without any

[14] Eusebius, Istoria Book IV, ch. V 594-95. [15] Id. Book IV, ch. VI, 608.

scruples at the end of his life, notwihtstandig the fact that he had not made a confession for three years, being there only with a laybrother or cleric. The same author, as also Fr. Eugenius of St. Benedict, Visitor General, give an account of his last days, which shows clearly his great zeal for souls and his sanctity of life [16]. He was suffering from a vehement fever and inflammation of the breast, so that he had to be bleeded six times in 24 hours, and, his illnes increasing, another 4 times. The Secretary of the "Gran Mogor" visited him several times with other officials and provided him with the most expensive medicine. Eight days before his death — he foretold that he would certainly die — he desired to say Mass, saying that he wished to make his Communion before dying and, being unable to stand up on his feet from weakness and prostration on account of the blood taken from him, had himself carried to the Church, where he robed himself and spent two hours in saying Mass with so great fervour and devotion, and so many sighs and tears, that he could scarcely continue; and all those present, some forty Portuguese, were in tears. Two days before his death he had simself again carried to the Church, and after having said the Litany of our Lady, he addressed the present Portuguese, saying: It has always been my will and desire to serve you and therefore I ask you one favour, that you all make your confession, because God only knows when there will be another occasion to do so. All answered his invitation and he heard their confessions as well as possible. The last evening before his death he said that he still had one scruple: In the house of a Venetian in Tatta is a pagan lady and two Moors, who wish to be baptized. I had postponed it till the coming of their parents, in order to do it with greater solmnity. But now I dare not postpone such an important matter. So he had himself again carried to the Church, and, the Choirbrother supporting his arm, baptized them. The next morning he gave his beautiful soul to God with the words: "Ab occultis meis munda me; delicta juventutis meae ne reminiscaris".

Tus died the worthy Founder of the mission in Tatta. The burial was as solemn as the absence of a priest permitted. Fr. Eugenius, the Visitor General, who visited Tatta four years later, testified that his memory still was kept in esteem by the christians as well as by the Gentiles.

LAYBROTHER JOHN BAPTIST a Portuguese (from Goa?). Given the habit in 1611. In 1612 he accompanied Fr. Vincent from Isfahan to Hurmuz, and in a letter of 1613 the same Fr. Vincent applied to the Praepositus General a dispensation so that Brother John might make his profession, "as he is a good Religious, well tried when I left him alone here to guard the Oratory" (at Hurmuz). In the spring of 1613 he was sent to Tatta as a companion to Fr. Louis Francis of the Mother of God. No further references to this religious have been found,

[16] Id. Book IV, ch. VI, 609 ss. Fr. Eugenius, Scritture referite nelle congregazioni Generali a. 1629, in Arch. della S. C. di Prop. Fide, vol. 189 ss. 356-362.

except that Fr. Eugenius of St. Benedict, Visitor General, left Aleppo 11-11-1624 for Basra accompanied by Laybrother John Baptist [17].

LAYBROTHER FRANCIS OF THE RESURRECTION received the habit as a laybrother on the feast of St. Joseph 1613. He accompanied Fr. Louis Francis on his second journey to Tatta in the beginning of 1618. In the first of the two letters extant of Fr. Louis Francis (23-1-1619) mention is made of this Brother: "Brother Francis is completely exhausted and has been so for many years in this country. I have administered him the holy Oils and after their reception, he showed signs of life, but he is suffering a great deal. I, too, am in very bad health." In the second letter (16-11-1620) his death is mentioned: "Brother Francis, my companion, has died here. We thought that we had the permission to allow him to enter as a novice because some of the Fathers said it was quite in order to do so." No date of his death is given here, but Fr. Eusebius ab omnibus Sanctis tells us that he died in the beginnig of 1619 [18].

CHOIRBROTHER MATTHIAS. After the death of Laybrother Francis, Choirbrother Matthias was sent to Tatta as a companion to Fr. Louis Francis. We do not know the exact date of his departure, but he is mentioned in the second letter of Fr. Louis Francis (16-11-1620): "I am sending herewith a little notebook, which contains details of all that has happened here, the greater part poetry, composed by a choir-novice here, Bro. Matthias, my companion. He has already done one year and eight months since his entry. He should have made his profession, and I am waiting the permission for him to pronounce his vows. He is a Portugese and was born at Leiria. He has made a good novitiate. He is 20 years old.". After the death of Fr. Louis Francis in 1622, he was called to Goa for the reception of the holy Orders. He was given a most solemn see-off from Tatta, because both the Father and he were held in high esteem with almost the entire population [19]. Herewith the mission at Tatta is again without any Religious.

Fr. Eusebius ab Omnibus Sanctis narrates that in October 1622, some time after the death of Fr. Louis Francis of the Mother of God, some Religious (Carmelites) came from Goa to Tatta, in order to continue this mission. The people had planned a grand reception for the missionaries: "More than one hundred Moors should precede on horseback and four should lead four horses with the bridle, richly adorned, for the missionaries. Thereafter one elephant of the Governor, likewise gallantly trapped, and at last the Portuguese on horseback with a big band of musicians, singers and dancers. As soon as the missionaries arrived at

17 A Chronicle, 866, 879, 912, 1018.
18 Fr. Eusebius ab omnibus Sanctis, Istoria, B. III, Ch. III, 23; B. IV, Ch. VI, 519, 595.
19 Idem, 519, 616.

the Bandel (Lahri Bandar, the port of Tatta), a message was sent to Tatta and the Portuguese answered to hold them up there in order to make the arrangements for the reception. But the missionaries, who had secretly got information of the planned reception, stealthily reached Tatta to the great surprise of the Portuguese, who, nevertheless, wished to solemnize their arrival with bonfire and festivities, as a mark of their esteem for the missionaries and especially for the deceased Fr. Louis Francis" [20].

From the fact that in their proposed plan there were four spare horses, destined for the newcomers, we conclude that the "some" missionairies were four in number. The names are not given. But Fr. Prosper, in an undated letter clearly belonging to the end of 1622 or early 1623, wrote: "last October I sent Father Balthazar and Elias and two Laybrothers to the mission of Tatta" [21]. We have also a letter MS of Fr. Balthazar of the Mother of God, dated Tatta 17-3-1625, in which he writes: "After the death of Father Louis Francis I have been appointed by the Vicar Provinzial to come to this house together with one more priest and two Brothers, and now it is three years that we are here" [22]. The two Laybrothers are probably Brother Elisaeus of the Annunciation, choirbrother, and Anastasius of the Conception, laybrother, as they are mentioned in a letter MS of Fr. Joseph Alexius of the Blessed Sacrament dated Tatta 30-3-1630. [23]

FR. BALTHAZAR OF THE MOTHER OF GOD is a Portuguese, from Goa, born 1586. Clothed 1612 - "early in 1612 Fr. Vincent of St. Francis also clothed a choirnovice by the name of Balthazar, and at the beginning of April departed to Goa, taking with him the choir-novice." [24]. On 20-2-1613 he arrived back in "Hurmuz from Goa" in company of Fr. Vincent and "made his profession the second day of Easter, and desires much to serve God", being then 26 or 27 years old. On 3-6-1613 Fr. Vincent writes: "he is a good religious, and already ordained as Epistoler when the Bishop of Cyrene came here." [25]. In October 1622, as we have already seen, he was sent to Tatta with Fr. Elias and two Laybrothers. By that date, therefore he was already a priest. The above mentioned letter of Fr. Balthazar is interesting because he treats therein about the difficulties beween the missionaries of the Propaganda (Carmelites) and the Padroado Fathers (Augustinians). He writes: "... Since I am in charge (of Sind-Tatta) I thought I should give you (= Praepositus General) an

20 Fr. Eusebius ab Omnibus Sanctis, Istoria delle Missioni dei PP. Carmelitani Sclazi della Congregazione di S. Elia, MS., B. IV, Ch. VI, 620 s.

21 A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Missions in the XVII and XVIII centuries, London 1939, 806, adds to this quotation: "from Hurmuz, after the evacuation of that island by the Portuguese," as if they were sent from Hurmuz instead of from Goa as Eusebius relates, l.c.

22 Gen. Arch. O.C.D., MS., 268a 2.

23 Gen. Arch. O.C.D., MS., 268n 10, 268n 15.

24 A Chronicle, 806.

25 Id. 807.

account of what happened here with the three Religious of St. Augustine, who came here with the letters of the Archbishop (of Goa) to be Parish Priests and Vicars Forane. But as this is a misison country and this land belongs to the Mogor (Mogul), and we have the privilege of being Parish Priests in all parts, I thought I should interfere in this matter and not desist from our pretensions, as I really did after having read the letters of the Archbishop with a protest; and a notification accompanies this letter, that your Rev. may see and command what we have to do in such cases. The same Priests went to the court of Mogor Xalamixa in order to ask a farman (licence) to build a house in Bandel (port of Tatta), which was denied to them, because Bandel is a seaport; then they asked to build one in Tatta, which is the city of the kingdom of Sinde, and where we have our own house, but this also was denied to them by the king, saying that one house and one church which the christians had there was enough and there was no need of having more churches. And so they were not given the permission. But as they brought a letter of favour from one of the sons of the king to the Mira who is in Bandel, who is his servant, they asked him quietly permission to build a small house, which was given them very easily, not knowing that the king had refused the same (to build a house in Bandel) which I think will eventually be built. But when the king comes to know about it, we are afraid (as everyone says) it might harm our cause; and although I have advised to desist from this until we inform the Fathers of the Order who are in the Court, to inform us whether this will cause or not any harm. In this we spent two months. And if they do not desist from building we will continue to protest, that no harm may be done to us. The Vicar says that he will build an Oratory in one of the houses here in Tatta and will see to it that no christians come to Mass on Holy Days of obligation and on Sundays in our Church. So your Reverence please come to our help as you think the best way. When the Priests went to the court of the Mogor I sought permission of the same Mira, who had come here, to build a house in Bandel to facilitate us to hear the confessions of the Portuguese who have landed there, and we are there in a rented house for three or four months. The Mira gave me the facilities and when I was doing the work, I came to know about the coming of the Priests and I determined not to do more than a fence, on account of the reasons given above, that no harm might come to the house here, which is a paradise, well furnished, where we perform the divine offices and processions as in our lands and ring the bells (two) at every hour."

The Notification, mentioned above and accompanying the above letter, dated 16-3-1625 [26], runs as follows: "Fr. Balthazar of the Mother of God, Vicar of the Carmelites and Parish Priest of Sind. Rev. Fr. Francis Lapopulo came by order of the Archbishop elect, Dom Sebastian of S. Pedro, with letters to be the Parish Priest and Vicar Forane. The opposing party (= Fr. Balthazar) and the Priests of his Order have

[26] Gen. Arch. O.C.D., MS., 268 n 5.

the Apostolic Bull of His Holiness to be Parish Priests and Vicars Forane in all parts of the mission. But Fr. Francis Lapopulo wants to publish the said letters in the city of Tatta where there is no other church but that of Jesus and Mary (= of the Mother of God) of which the Opponent (= Fr. Balthazar) is the Vicar and asked him (= the Vicar) permission to publish them in his church. He allowed this in order to obey the Archbishop's order and to avoid scandals, but has made it known that he has objections to put it into practice. And he protests often whenever he can and ought to protest, because these letters have not been shown to him and he does not desist from his possession and jurisdiction. On the contrary, he intends to defend the same until he gives account of the affairs to his Prelate and His Holiness, that they may dispose of the case according to their wish; and he protests not because of any canonical defect on his protocol, since this is in order and is clear with all the necessary clauses. Finally of what was notified to the said Fr. Lapopulo in the presence of witnesses who with him, the opponent (= Fr. Balthazar), sign on the 16 of March 1625."

The document is signed by Fr. Balthazar and eight witnesses.

About the result of this dispute we have got no records.

How long he stayed in Tatta we don't know, but from letters quoted by a Chronicle (807), it appears that he was still Vicar in 1630. About his work nothing has been recorded, except that he has put a storey on the residence built by his predecessor, Fr. Louis Francis. From this fact we may conclude that there was at least a hopeful future, although, as will be seen, it was never realized.

He must have been transferred before March 1630, for Fr. Joseph Alexius of the Blessed Sacrament writes 30-3-1630 from Tatta: "At present we are with four Religious in this house, myself, Fr. Valerian of the Mother of God, Brother Elisaeus of the Annunciation, choir-brother, and Brother Anastasius of the Conception, laybrother." (cfr. n. 23). In 1640 he was again at Tatta, for he writes (25-3-1640) from Tatta [27] that he went to Goa to meet the Visitor General and that he thereafter returned again to Tatta. He was successively at Diu, Kung, Mascat and again at Diu, where he died before 22-3-1652 [28]. (to be continued).

---

[27] Gen. Arch. O.C.D., MS., 268 n 3.
[28] A Chronicle, 807.

Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765

an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773.

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O.M.I. 2

II. Indochina und Hinterindien [1]

1. Cochinchina, Cambodja, Ciampa [2]

In Cochinchina überschnitten sich portugiesische, holländische und vor allem spanische und französische Interessen. Die katholischen Mächte betrachteten, zu Recht oder Unrecht, ihre Missionare als wichtige Figuren im politischen Spiel. Die so unter den Missionaren entstandene Spannung wurde noch dadurch erhöht, daß in Cochinchina Glaubensboten der verschiedensten Institute und Nationen in einem einzigen Apostolischen Vikariate zusammenlebten. Da waren portugiesische und deutsche Jesuiten, die dem Patronate des portugiesischen Königs unterstanden; spanische Franziskaner von den Philippinen, deren Unterhalt der König von Spanien bestritt; französische Missionare aus dem Seminar von Paris, die auf ihre Hilfsquellen in Frankreich angewiesen waren; und schließlich als einzige Unabhängige einige italienische Missionare aus verschiedenen Genossenschaften, für die die Propaganda aufkam. Zwei Apostolische Visitatoren hatten 1740 und 1744 versucht, die Arbeitsfelder der einzelnen Genossenschaften abzugrenzen, ohne jedoch den Frieden zwischen den spanischen Franziskanern und dem Pariser Seminar herstellen zu können. Schon bereitete das Pariser Seminar in Rom den Boden vor, um sich an den Missionen der Propaganda schadlos zu halten für den Verlust der Distrikte, die es an die Franziskaner zurückgeben mußte, als 1750 in Cochinchina die Verfolgung ausbrach, die alle Missionare aus dem Lande vertrieb. Am 6. Mai 1750 erließ der König Vô Vuong das Verfolgungsedikt, wonach alle Missionare verhaftet und sämtliche Kirchen zerstört werden sollten. Der Schlag war so gut vorbereitet, daß den Häschern tatsächlich alle Priester in die Hände fielen. Es waren dies der Apostolische Vikar Armand-François Lefebvre und sein Koadjutor Edme Bennetat mit sieben Missionaren aus dem Pariser Seminar und dem Seminar von Siam. Neun andere waren spanische Franziskaner von den Philippi-

---

1 Der Borgia-Bericht über Indochina und Hinterindien fußt auf: Stato presente delle Missioni dell'Indie Orientali». Scritture riferite nei Congressi: Indie Orientali e Cina (S.C.). Vol. 40, Relazione f. 30-59. Diese Übersicht stammt wohl aus dem Jahre 1763.

2 Lit. Launay, A., Histoire de la Mission de Cochinchine, Documents Historiques II. 1728—1771, Paris 1924; De Montézon, E. M., Estève, E., Mission de la Cochinchine et du Tokin, Paris 1858; Nouvelles Lettres Édifiantes, Tome VI, Paris 1821; Perez, L. Los Españoles en el Imperio de Annam. Missiones in Cochinchina, Chiampa y Cambodja in: Archivo Ibero-Americano, vol. XVIII, XIX, XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX.

nen, von denen P. Miguel de Salamanca in Folge der ausgestandenen Strapazen am 14. Juli 1750 in Faifo starb. Als Missionare der Propaganda erscheinen der Dominikaner Giuseppe Maria Maccioni und Domenico La Magna aus dem Kolleg der Hl. Familie in Neapel, der 1747 aus Szechwan hatte fliehen müssen. Die übrigen 8 waren Jesuiten, und zwar 5 Portugiesen und die 3 Deutschen Graff, Neugebauer und Hoppe. Als einziger durfte der deutsche Jesuit Johannes Koffler als Arzt am Königshofe zurückbleiben, wobei ihm allerdings jegliche missionarische Tätigkeit untersagt wurde. Die gefangenen 27 Missionare wurden an der Küste gesammelt. In der Nacht vom 26. zum 27. August fuhr in Tourane das Schiff ab, das sie nach Macao brachte [3].

Kaum waren die Missionare in Macao gelandet, als die ersten auch schon versuchten, heimlich in die Mission zurückzukehren.

Am 6. März 1751 brachen die Franziskaner Antonio Galiana und Francisco Hermosa de San Buenaventura sowie Joseph D'Azema und Guillaume Piguel aus dem Pariser Seminar auf, um über Cambodja nach Cochinchina vorzudringen.

Als die Missionare am 19. März in Cambodja landeten, erfuhren sie, daß beide Länder seit dem letzten Jahre wieder im Kriege lagen, so daß die Grenzen gesperrt waren. F. Francisco Hermosa wurde vom König von Cambodja nach Manila geschickt, um die Aufnahme von Handelsbeziehungen zwischen Cambodja und den Philippinen in die Wege zu leiten. Als die Patres Galiana und D'Azema sahen, daß sie auf dem Landwege nicht nach Cochinchina kommen konnten, wollten sie es auf dem Seewege versuchen. Am 15. August 1751 wurde ihr Schiff von Seeräubern überfallen. Pater Galiana wurde durch Lanzenstiche getötet, während d'Azema völlig ausgeplündert an der nahen Küste ausgesetzt wurde. Eine chinesische Barke nahm ihn auf und brachte ihn nach Hatien, von wo aus er sich zu seinem Mitbruder Piguel in Prambey-Chhom begab. Mehr Glück hatte der chinesische Priester Jean-Baptiste Tchang, der 1740 von Archards de la Baume in Cochinchina zum Priester geweiht worden war. Mit einem chinesischen Boot, das am 29. März 1751 von Macao abfuhr, kam er unbehelligt ins Land seiner Wünsche zurück. Ein anderer einheimischer Priester, Nicolas Lidur, den der Apostolische Vikar Lefebvre als Subdiakon von Pondichéry mitgebracht und in Cochinchina geweiht hatte, war Mitte Jan. 1751 nach Malacca gegangen. Ende Dez. 1752 hören wir, daß er in Cambodja eingetroffen war und nun versuchte, nach Cochinchina vorzudringen. 1753 schickte der Apostolische Vikar Néez von West-Tonking einen weiteren einheimischen Priester, Benoît Nghiêm, nach Cochinchina.

Inzwischen hatte der Koadjutor Bennetat mit Dupleix, dem Gouverneur von Pondichéry, Verhandlungen aufgenommen. Mit Geschenken versehen, reiste er im Juli 1752 in Begleitung des 1750 ebenfalls ausgewiesenen Missionars Rivoal auf einem französischen Schiff nach Cochinchina. Nach der Vertreibung der Missionare scheint Vô Vuong es

---

[3] Bericht Bennetat, Macao 20.12.1750, Scritture Originali della Congregatione Particolare Indie Orientali (S.O.C.P.) 1752—1753 f. 204-207, und Lefebvre vom 10.1.1752, ibid. f. 198-201v.

bedauert zu haben, daß er sich dadurch wertvoller Kräfte für seinen Hof beraubt hatte. Als im April 1751 wie üblich das Schiff von Macao einlief, gab er dem Kapitän den Auftrag, man möge ihm drei Europäer, einen Arzt, einen Mathematiker und einen Maler schicken. Im März 1752 kamen 3 Jesuiten von Macao. Nachdem der König eine Zeitlang geschwankt hatte, ob er sie am Hofe behalten solle oder nicht, schickte er schließlich den Maler fort, behielt aber P. João Loureiro als Arzt und P. Javier Monteiro als Mathematiker. So nahm er denn auch Bennetat und Rivoal höflich auf, ja er gab Bennetat sogar die Kirche von Thoduc zurück. Im Juli 1753 trafen fast gleichzeitig ein französisches Schiff von Pondichéry und ein holländisches von Batavia in Cochinchina ein. Es scheint, daß es zu Reibereien zwischen den beiden Besatzungen kam, bei denen Bennetat für die Franzosen, P. Koffler aber für die Holländer Partei ergriff. Das machte den König stutzig. Da sein Argwohn von den Mandarinen noch weiter geschürt wurde, verwies er am 20. November 1753 kurzerhand wiederum alle Missionare des Landes.

Dieses Mal mußte auch P. Koffler weichen. Seine holländischen Freunde erreichten, daß er vorläufig in ihrer Handelsniederlassung bleiben durfte, wo er unter Hausarrest gehalten wurde, bis er 1755 das Land verließ. Als Einziger konnte P. Loureiro, dem der König eine Uhr zur Reparatur anvertraut hatte, am Hofe bleiben. Im Lande verborgen blieben ferner die einheimischen Priester aus dem Seminar von Siam: Tchang, Lidur und Nghiêm. Auch zwei chinesische Jesuiten blieben in Cochinchina versteckt, es waren dies Antonio Barros, der 1761 noch erwähnt wird, und João de Santa Maria aus Macao, der 1757 ergriffen wurde. 1761 hören wir zum ersten Mal von einem italienischen Jesuiten Girolamo Petroni, der verborgen im Lande lebte, bis der König in diesem Jahre P. Loureiro erlaubte, einen weiteren europäischen Jesuiten an den Hof kommen zu lassen.

Als die Propaganda hörte, daß einige Missionare nach Cochinchina zurückgekehrt waren, gab sie im Jahre 1761 dem Prokurator Guglielmi den Auftrag, auch seinerseits einen chinesischen Priester hinzuschicken. Erst sein Nachfolger Palladini führte 1765 den Befehl aus. Doch sandte Palladini irrtümlicherweise statt eines chinesischen Priesters einen Chinamissionar, P. Camillus Zeller, den er wegen seiner allzueuropäischen Erscheinung nicht nach Shansi zu schicken wagte. Zwar verlangte die Propaganda im Dezember 1767, daß Zeller nach China gehen solle, doch starb P. Camillus am 19. Mai 1774, ehe er den Befehl der Propaganda ausführen konnte.

Mittlerweile hatten auch die spanischen Franziskaner weitere Anstrengungen gemacht, um in die Mission von Cochinchina zurückzukehren. 1756 kam P. Francisco Hermosa de S. Buenaventura von seiner Reise nach Manila zurück. Aus dem Jahre 1761 haben wir die Eidesformel der spanischen Franziskaner Pedro Salazar und Diego de Jumilla, von denen Salazar bereits am 2. Februar 1763 in Cambodja starb. Im Juli 1763 trafen der Cochinchinese Marin Phiên und der Tonkinese Nicolas Doué aus dem Seminar von Siam in Cochinchina ein. Zusammen mit Marin Phiên reiste Diego de Jumilla, der ausgezeichnete medizinische Kenntnisse

besaß, am 19. August 1763 nach Cochinchina. P. Diego blieb vier Monate im Lande, während der er 400 Taufen, davon 100 an Erwachsene spendete. Auch P. Francisco Hermosa konnte sich von Ende 1764 bis zum Februar 1765 in Saigon aufhalten. Nachdem Marin Phiên im Süden von Cochinchina festen Fuß gefaßt hatte, folgten ihm bald Nicolas Doué und Pierre-Jacques Halbout aus dem Seminar von Paris, der einen Tag nach der Abreise von Marin Phiên und Diego de Jumilla in Cambodja eingetroffen war. Halbout war der erste, dem es gelang, bis Nord-Conchinchina vorzudringen.

Piguel, der 1762 Apostolischer Vikar von Cochinchina, Cambodja und Ciampa geworden war, und der 1764 in Siam die Bischofsweihe empfangen hatte, schickte am 19. Juli 1765 seinen ersten Missionsbericht an die Propaganda. Über die Zahl der Christen konnte er infolge der noch immer herrschenden Verfolgung keine Angaben machen. 1750 waren es 80 000 gewesen. Am Hofe weilten die Jesuiten João Loureiro und Girolamo Petroni; in den nördlichen Provinzen wirkte Pierre-Jacques Halbout; außer diesen drei europäischen Missionaren arbeiteten noch im Verborgenen die Priester aus dem Seminar von Siam Marin Phiên und Nicolas Doué, der 1765 wieder in Cambodja war, sowie der Exjesuit Stanislaus. Vor seinem Tode am 21. Juni 1771 konnte der Apostolische Vikar Piguel selbst zweimal (1766 und 1771) die Mission in Conchinchina besuchen [4].

Cambodja

Als im Jahre 1751 die ersten vertriebenen Missionare nach Cambodja kamen, wurden alle, sowohl die spanischen Franziskaner als auch die Priester des Pariser Seminars, freundlichst von P. Simpliciano Sormano aus dem Franziskanerorden, dem einzigen Missionar der Propaganda in Cambodja, aufgenommen. P. Simpliciano aus der Mailänder Observantenprovinz war einige Jahre Missionar in Shantung gewesen. 1732 nach Macao verbannt, kam er 1734 nach Thonol in Cambodja, wo Valerius Rist und Serafino da Borgia 1724 eine Kirche errichtet hatten. Nach dem Tode des P. Serafino im Jahre 1740 war P. Simpliciano Leiter der Mission geworden, zu der 500 portugiesisch sprechende Christen gehörten.

In unmittelbarer Nachbarschaft befand sich eine andere portugiesische Kirche in Prambey-Chhom mit ebenfalls 500 Christen, die die Jurisdiktion des Apostolischen Vikars nicht anerkannt hatten, da nach ihrer Ansicht Cambodja zur Diözese Malacca gehörte. Seelsorger an dieser Kirche war der portugiesische Franziskaner Augustinus a S. Monica aus der Observantenprovinz S. Tome na India Oriental, den Lefebvre einst aus Siam mitgebracht hatte. Als P. Francisco Hermosa nach Manila geschickt wurde, begleitete P. Augustinus ihn. Piguel übernahm damals die Kirche von Pramby-Chhom. Der Apostolische Vikar Lefebvre, der 1757 ebenfalls nach Cambodja kam, residierte zuerst in dieser Gemeinde und später in Thonol. 1754 kehrte der greise P. José de la Concepcion in die von ihm gegründete Mission im unabhängigen Hatien (Cancao) zurück, wo er 1761 starb. Sein Nachfolger als Oberer der Franziskaner in Cambodja

[4] Borgia (B.) 137-139.

wurde P. Francisco Hermosa, der im Verein mit P. Diego de Jumilla den Missionaren des Pariser Seminars manche Schwierigkeiten bereitete. Insbesondere erhoben die Franziskaner Anspruch auf die Kirche in Thonol, die nach dem Tode des P. Simpliciano im Jahre 1752 D'Azema aus dem Seminar von Paris übernommen hatte. Die Franziskaner begründeten ihren Anspruch mit der Feststellung, daß ihnen in der Visitation von 1740 und 1744 Cambodja als Arbeitsfeld zugewiesen worden war, außerdem habe ihnen Guglielmi, der Prokurator der Propaganda, diese Kirche der Propaganda ausdrücklich übertragen. Piguel machte dagegen geltend, daß er Apostolischer Vikar von Cochinchina, Cambodja und Ciampa sei, ferner, daß D'Azema im Jahre 1757 auf Kosten des Pariser Seminars die im Kriege zwischen Cochinchina und Cambodja zerstörte Kirche des P. Simpliciano neu aufgebaut habe [5]. Als die spanischen Franziskaner sogar Zensuren über den Apostolischen Vikar verhängten, griff die Propaganda ein. Am 23. Mai 1764 wies sie die beiden Franziskaner zurecht und verlangte am folgenden Tag auch von ihrem Ordensobern in Spanien, daß er ihnen kraft des Gehorsams befehle, sich in Zukunft ähnlicher Übergriffe zu enthalten [6].

1760 starben in Cambodja Dominique Lelant aus dem Seminar von Siam und der Jesuit Antonio da Motta, von denen wir allerdings nicht wissen, wo sie gearbeitet haben. In Prambey-Chhom starb am 19. März 1761 Dicolas Lidur aus dem Seminar von Siam, der während der Verfolgung einige Jahre lang in Cochinchina tätig gewesen war. Ihm war am 19. Juli 1758 D'Azema, der Pfarrer von Thonol, im Tode vorangegangen.

Nach dem Bericht des Apostolischen Vikars Piguel vom 19. Juli 1765 arbeiteten in Cambodja die spanischen Franziskanerpatres Francisco Hermosa und Diego de Jumilla mit dem Bruder Juan Francisco de la Concepcion. Der Schwerpunkt ihrer Mission lag in Hatien (Cancao) und in dem 15 km von Hatien entfernten Hondat. Besonders segensreich wirkte der Arztbruder Juan Francisco de la Concepcion, der allein in den Jahren 1763—1765 in Hatien und Chucumchung 1000 sterbende Kinder und 10 Erwachsene getauft hatte. Piguel weihte ihn 1766 zum Priester. In Prambey-Chhom wirkten der Apostolische Vikar Guillaume Piguel und Denis Boiret, der erst 1765 in die Mission gekommen war. Die Seelsorge an der Kirche von Thonol versah der portugiesische Exjesuit Hyacinthus Simoẽs [7].

Ciampa [8]

In dem kleinen ungesunden Reiche von Ciampa, dessen Fürst Lehnsmann des König von Cochinchina war, lebten ungefähr 2000 Christen. Der portugiesische Franziskanerobservant Augustinus a S. Monica hatte eine Zeitlang als Missionar dort gewirkt. Später besuchten die Missionare des Pariser Seminars von Cambodja ab und zu diese Christen [9].

---

5 S. C. 1765—1768 (31) f. 163v.
6 Lettere della Sª Congregazione dell'anno 1764 (204) f. 291-292v; f. 294-295v.
7 B. 140-141.
8 Heute ein Teil von Cochinchina.
9 B. 140.

2. *Siam* [10]

Die von den ersten Apostolischen Vikaren des Pariser Seminars gegründete St. Joseph-Mission in Siam stand in der Zeit von 1765 kurz vor ihrem Untergang. Beim Einfall der Birmanen im Jahre 1760 war das Kolleg von Mahapram, das wichtigste Werk der Mission von Siam, fast vollständig zerstört worden. Nach dem Abzug des Feindes hatte man versucht, es neu aufzubauen. Doch man sah sich bald gezwungen, es ins sogenannte Seminar von Juthia zu verlegen. Das Seminar St. Joseph in Bamplahet vor den Toren der Stadt Juthia war ein Komplex, der Kirche, Bischofshaus, Missionsstation, ein Haus für durchreisende Missionare und seit 1764 auch ein kleines Krankenhaus umfaßte [11]. Auch früher schon hatte das «Seminar St. Joseph» einige Male das Kolleg beherbergt. Die Missionare Pierre-Jean Kerhervé, Jacques Andrieux und Jean-Baptiste Artaud betreuten im Jahre 1765 die 34 Schüler des Kollegs. Im Bischofshaus residierte der Apostolische Vikar Pierre Brigot, während Jacques Corre mit dem chinesischen Diakon Charles Ngien, der 1765 zum Priester geweiht wurde, den Dienst an der St. Josephs-Kirche versah. Georges Alary war in der Mission von Mergui tätig. Chantabun, eine weitere Mission des Pariser Seminars an der Grenze von Cambodja, wurde von dem chinesischen Priester Jacques Tchang versorgt. Im ganzen zählte die Mission des Pariser Seminars in Siam etwa 1000 Christen, zumeist Portugiesen-Abkömmlinge, Anamiten, Japaner und Chinesen; nur die wenigsten waren Siamesen. Zwar wurden im Jahr über 1000 Taufen gespendet, doch zumeist kleinen Kindern in Lebensgefahr.

Vor den Mauern der Stadt Juthia, nicht weit von Bamplahet, dem Dorfe der Japaner, in dem die Pariser Missionare sich niedergelassen hatten, lag die sogenannte portugiesische Siedlung (Campo dè Portoghesi) mit den Kirchen St. Dominikus und St. Paul. Pfarrer an der Kirche St. Dominikus war Isidoro da Conceição, Dominikaner aus Goa, der gleichzeitig auch Beauftragter der Inquisition von Goa in Siam war. An der Kirche St. Paul waltete der portugiesische Jesuit Bernardino Salema seines Amtes. Die Seelsorge in der portugiesischen Siedlung war dadurch erschwert, daß sich zwei abgefallene Priester, darunter auch der ehemalige Rektor der St. Pauls-Kirche, dort niedergelassen hatten. Beide portugiesischen Pfarrer unterstanden dem Bischof von Malacca und wollten trotz aller Dekrete der Propaganda den Apostolischen Vikar nicht als ihren Oberhirten anerkennen. Getrübt wurde das Verhältnis unter den Missionaren noch durch entgegengesetzte Ansichten in der Praxis der Seelsorge, so vor allem in der Frage der Taufe von Kindern heidnischer Eltern und der Erlaubtheit der Pfandleihverträge mit ihren Wucherzinsen [12].

Kaum hatte die Mission langsam angefangen, sich von den Schäden der Birmanen-Einfälle zu erholen, als ein neuer Krieg alle Anstrengungen zunichte machte. Am 11. Januar 1765 fiel Mergui in die Hände der

[10] Lit. Launay, A., Histoire de la Mission de Siam 1662—1811, Documents Historiques II. Paris 1920; Nouvelles Lettres Édifiantes, Tome V. Paris 1820.
[11] S.O.C.P. 1765—1768 f. 325.
[12] S.O.C.P. 1765—1768 f. 326.

Birmanen. Unter den Gefangenen, die nach Rangun gebracht wurden, befanden sich auch die Missionare Alary und Andrieux. Nach 9 Monaten freigelassen, gingen beide nach Pondichéry und von dort nach Macao. Alary empfing in Macao seine Bestimmung für das Apostolische Vikariat Szechwan, während Andrieux ins Kolleg, das mittlerweise in Hondat eine Zufluchtsstätte gefunden hatte, zurückkehrte. In Voraussicht der kommenden Ereignisse, schickte der Apostolische Vikar Brigot am 28. Juni 1765 Kerhervé und Artaud mit den 30 Schülern des Kollegs nach Chantabun an der Grenze von Cambodja. Da das Kolleg auch dort nicht sicher war, übertrug man es im November 1765 nach Hondat im unabhängigen Fürstentum Hatien (Cancao), von wo es im Dezember 1769 nach Virampatnam bei Pondichéry übersiedelte. Zurück blieben die Gräber der Professoren Kerhervé und Artaud, von denen der erste am 22. Januar 1766 in Chantabun, der andere am 28. November 1769 in Hatien gestorben war.

Am 6. Mai 1765 erschienen die Vorausabteilungen der Birmanen vor Juthia, doch erst im Jahre 1766 begann die eigentliche Belagerung der Stadt. Am 21. März 1767 kapitulierten der Dominikaner Isidoro da Conceição und der Jesuit Bernardino Salema mit den Christen der portugiesischen Siedlung. Am 23. März drangen die Birmanen in das «Seminar» der Pariser Missionare ein. Die Kirche St. Joseph ging in Flammen auf, während die Kirchen St. Dominikus und St. Paul mit der Plünderung davongekommen waren. In der Nacht vom 7. zum 8. Mai 1767 fiel dann endlich auch die Stadt Juthia, die von den Birmanen vollständig zerstört wurde. Der Apostolische Vikar Brigot wurde als Gefangener nach Rangun gebracht. Im März 1768 wurde er auf Fürbitte eines indischen Christen, den er einst in Mergui getauft hatte, freigelassen, so daß er sich am 17. März 1768 nach Pondichéry einschiffen konnte [13].

Wie Pierre Romain, Prokurator des Pariser Seminars in Macao, am 8. September 1768 der Propaganda berichtete, waren in ganz Siam nach dem zweiten Einfall der Birmanen nur noch 200 Christen zu finden [14].

3. West-Tonking [15]

Nachdem uns die Geschichte in Cochinchina und Siam zwei von schweren Heimsuchungen getroffene Missionen gezeigt hat, erleben wir nun in Tonking die Ruhe vor dem Sturm. Zwar erneuerte auch der Chua Trinh am 14. Sept. 1765 das Verfolgungsedikt gegen die katholische Religion. Doch wurde es vorläufig nur in wenigen Ausnahmefällen angewandt.

An der Spitze des Apostolischen Vikariates West-Tonking stand Bertrand Reydellet aus dem Pariser Seminar, der seit März 1762 Koadjutor und seit dem 19. Oktober 1764 Nachfolger des Apostolischen Vikars Louis Néez war. Obwohl schon seit drei Jahren zur Bischofswürde berufen, konnte er erst am 15. Dezember 1765 die Weihe empfangen.

---

13 Relation de la Ruine de Siam et du voyage de M. l'evêque de Tabraca à Pondichéry, reçue à Paris le 12 May 1769 S.C. 1769—1771 (32) f. 32-37; B. 142-144.
14 S.C. 1765—1768 (31) f. 718v.
15 Lit. Nouvelles Lettres Édifiantes, Tome VI. Paris 1821.

Nach dem Bericht des Apostolischen Vikars Reydellet vom Mai 1766 zählten die Missionen des Pariser Seminars in West-Tonking rund 89 000 Christen. Da man jederzeit den Ausbruch einer neuen Verfolgung befürchten mußte, hatte man es vorgezogen, keine genauen Verzeichnisse anzulegen. Außer dem Apostolischen Vikar weilten in den Missionen des Pariser Seminars von West-Tonking nur zwei europäische Missionare: Michel-François Savary und Nicolas Benoît Bricart. Die Last der Seelsorge ruhte fast ganz auf den Schultern der 29 tonkinesischen Priester. Es waren dies: Dominicus Phuc, Petrus Triêm, Ludovikus Tô, Stephanus Thât, Franciscus Bau, Paulus Lôc, Josephus Chân, Pius Ly, Franciscus Huan, Thomas Vân, Joannes Tinh, Dionysius Diên, Joannes Tri, Pius Viên, Marcus Quân, Joannes Hiên, Marcus Xugên, Antonius Cân, Andreas Liên, Antonius Kiêm, Barnabas Phuong, Thomas Lun, Paulus Thranh, Vincentius Ngai, Benedictus Nhiêm, Martinus Mat, Franciscus Hân, Paulus Giai und Joannes Chât. Die letzten 7 verbrachten, von Alter und Krankheit gebrochen, ihren Lebensabend von aller Seelsorgsarbeit zurückgezogen im Seminar von Ke-vinh. Nur wenige von diesen tonkinesischen Priestern hatten ihre Ausbildung im Seminar von Siam empfangen, 1759 waren es 6 von 26 gewesen. Nur die ehemaligen Schüler dieses Seminars waren der lateinischen Sprache mächtig. Alle anderen konnten Latein lesen ohne es jedoch zu verstehen. Es waren bewährte Katechisten, die nach einem Lehrgang der lateinischen Schrift und der Moraltheologie zu Priestern geweiht worden waren. Die meisten waren 40—50 Jahre alt, ehe sie zur Weihe kamen. So ist es nicht zu verwundern, daß ein unverhältnismäßig großer Teil von ihnen arbeitsunfähig zur Ruhe saß. Unter Reydellet wurden die Studien besser organisiert. In Ke-vinh, einem kleinen Dorf der Südprovinz, dessen 300 Einwohner alle Christen waren, unterhielt das Vikariat ein Kolleg und ein Seminar. Bricart erteilte, unterstützt von 2 Klerikern, die selbst im Seminar von Siam studiert hatten, sämtlichen 43 Schülern des St. Petrus-Kollegs Unterricht in Latein und in der Landessprache. Außerdem wurden die Schüler in den kirchlichen Verrichtungen und im Gesang unterwiesen, sodaß jeden Sonn- und Feiertag feierliches Hochamt mit Vesper gehalten werden konnte. Im Seminar bereiteten sich 16 ehemalige Katechisten, die bereits Latein lesen konnten, unter ihnen 2 Diakone und 3 Subdiakone, auf das Priestertum vor. Der Apostolische Vikar Reydellet, der im Seminar residierte, und der Missionar Savary unterrichteten sie in der Moraltheologie und in der chinesischen Schrift. Wenn man bedenkt, daß für die Seelsorge von 89 000 Christen nur 22 arbeitsfähige einheimische Priester und 3 französische Missionare zur Verfügung standen, fragt man sich, wie unter solchen Verhältnissen eine wirkungsvolle Arbeit möglich war. Das um so mehr, da wegen der stets drohenden Verfolgung und der großen Armut der Christen, die man nicht um ihre Arbeitszeit bringen wollte, der Gottesdienst nur abends spät oder morgens in aller Frühe stattfand. Die gute Organisation der Mission, welche die Pariser von den alten Jesuitenmissionaren übernommen hatten, ist des Rätsels Lösung. Jedem der einheimischen Priester war ein Distrikt anvertraut. In seinem Dienste standen 15—20 Personen, die seine Familie, die so-

genannte «Maison de Dieu» bildeten. Jeder einheimische Priester hatte in seinem Distrikt 5—6 Katechisten, die vor ihrer Anstellung sich wenigstens 10 Jahre lang in der «Maison de Dieu» bewährt hatten und 25 Jahre alt sein mußten. In den «Maisons de Dieu» unterhielt die Mission etwa 450 Personen. Die beiden französischen Priester übten keine unmittelbare Seelsorge aus, sondern neben ihrer Lehrtätigkeit am Kolleg und Seminar führten sie die Oberaufsicht über die Distrikte der einheimischen Priester. Jedes Jahr oder wenigstens alle 2 Jahre predigten sie in den «Maisons de Dieu» 8 Tage lang Exerzitien, um den Seeleneifer der einheimischen Priester und ihrer Missionshelfer immer wieder aufs neue zu entflammen. Außerdem besuchten die europäischen Missionare zweimal im Jahre alle ihnen unterstehenden Distrikte. Als Ergebnis konnte der Apostolische Vikar melden, daß in den Missionen des Pariser Seminars in West-Tonking vom 1. Oktober 1764 bis zum 1. Oktober des folgenden Jahres 2597 Kinder und 592 Erwachsene getauft worden waren. In derselben Zeit hatten seine Missionare 71 476 Beichten gehört, 57 903 hl. Kommunionen ausgeteilt, 1995 Schwerkranke versehen und 498 Ehen eingesegnet.

Die «Amantes de la Croix» besassen im Vikariate West-Tonking 20 Häuser mit jeweils 20—30 Schwestern. Sie lebten von ihrer Hände Arbeit und hatten keine Klausur. Um jeder Gefahr aus dem Wege zu gehen, wurden sie erst im Alter von 40—50 Jahren zu den Gelübden zugelassen.

Neben den Pariser Missionaren arbeiteten im Vikariate West-Tonking auch die Jesuiten. Es waren dies die Portugiesen Agostinho Carneiro, José de Moura; die Italiener Onofrio Villiani, Nunzio d'Orta, der nach dem Verfolgungsdekret des Chua Trinh für einige Zeit ins Gefängnis geworfen wurde; der Deutsche Johannes Hoppe, der 1750 Cochinchina hatte verlassen müssen; ferner die Tonkinesen Petrus, Xaverius Nhu und Philippus Chai. Dazu kamen noch als Cooperatores spirituales die Weltpriester Benedictus Diêm, Josephus Thuy, Franciscus Bich, Franciscus Diên, Petrus Ban und Petrus Nghiêm. Nach einem Bericht aus dem Jahre 1763 betreuten die Jesuiten in West-Tonking 60 098 Christen. Von Ostern 1764 bis Ostern 1765 tauften sie 2600 Kinder und 428 Erwachsene [16].

4. Ost-Tonking [17]

Wie das Pariser Seminar in West-Tonking seine Schwierigkeiten wegen der Abgrenzung der Bezirke mit den Jesuiten hatte, so kämpften in Ost-Tonking die spanischen Dominikaner von den Philippinen schon seit Jahren mit den italienischen unbeschuhten Augustinern, um die Bezirke Ke-On, Luc-Thuy, Ke-Sat und Ke-Ban. Schließlich rief die Propaganda um des Friedens willen ihre eigenen Missionare, die unbeschuhten Augustiner, am 27. August 1757 aus Tonking ab. Den tonkinesischen Augusti-

---

16 Bericht Reydellet vom Mai 1766 S.O.C.P. 1765—1768 f. 436-445; B. 144-146.
17 Lit. Gispert, M., Historia de las Misiones Dominicanas en Tungkin, Avali (1928).

nern war es freigestellt worden, mit ihren Mitbrüdern nach Italien zu gehen. Wenn sie aber im Lande bleiben wollten, konnten sie sich für den Dominikanerorden oder für den Weltpriesterstand entscheiden. Doch kam das Abberufungsdekret der Propaganda nicht zur Ausführung, denn noch 1761 berichten die Augustiner, daß sie in ihren 6 Bezirken 8065 Christen betreuten und im Jahre 1760—61 360 Kinder und 76 Erwachsene getauft hatten. Erst als im November 1765 der letzte europäische Augustiner Adriano a S. Tecla gestorben war, übergaben die überlebenden tonkinesischen Augustiner Johannes Iuand und Guglielmus Nyuy ihre Bezirke den Dominikanern [18].

1765 zählten die Dominikaner neben dem Apostolischen Vikar Santiago Hernandez 8 spanische Patres, nämlich Luis Espinosa, Manuel Martin, Domingo Pujol, Manuel Estevan, Pedro Diez Aguado, José Benito, Manuel Obelar und Vicente Ausina. Unterstützt wurden sie in ihrer Arbeit von den einheimischen Dominikanern Nicolaus Diên a S. Thoma, Lucas Hoa a Jesu, Ignatius Nhuan a Sta Anna, Paulus Huyen a SSma Trinitate, Vincentius Liem a Pace, Thomas Chân, Augustinus Ôn, Thomas Huân, Paulus Luong, Dominicus Doá, Dominicus Lai und Dominicus Diêng. Nur 2 von den einheim. Priestern, Paulus Huyen a SSma Trinitate und Vincentius Liem a Pace, hatten am Kolleg S. Juan de Letrán in Manila studiert, wo Philipp V. 1738 für Kleriker aus China und Tonking 12 Freiplätze gestiftet hatte. Alle anderen waren zu Priestern geweiht worden, nachdem sie sich zuvor in der «Casa de Dios» als Katechisten bewährt hatten. Von einem Seminar hören wir in den Berichten der Dominikaner nichts. Wie in West-Tonking so bestanden auch im Ost-Vikariat einige Häuser der «Amantes de la Croix». Im Jahre 1764 tauften die Dominikaner 2412 Kinder und 159 Erwachsene, 49 523 Gläubige gingen zur Beichte und 51 155 empfingen die hl. Kommunion. Nach dem Verfolgungsedikt des Chua Trinh vom 14. September 1765 wurde der einheimische Priester Dominicus Doá bei der Ausübung seiner priesterlichen Tätigkeit verhaftet. Zuerst zur ewigen Verbannung verurteilt, wurde er zur Zwangsarbeit begnadigt, bis er 1771 völlig unerwartet freigelassen wurde.

Neben den Dominikanern arbeiteten in Ost-Tonking auch die Jesuiten. Diese betrachteten natürlich ihre Distrikte in West- und Ost- Tonking als *eine* Mission, die unter *einem* Obern stand. Wie die Jesuiten in Cochinchina so gehörten auch die in Tonking zur Japanprovinz. Nach einem Brief von 1763 war der Portugiese Francisco Antonio Vizeprovinzial; Superior der Mission war Paulo de Campos. Als Jesuitenmissionare in Ost-Tonking kennen wir ferner die Portugiesen Ferdinando Pereira und Ludovicus Eduarus, die einheimischen Jesuiten Sebastianus de Loyola Trinh und Thadeus Dat, sowie die Cooperatores spirituales Paulus Liên, Simon Poan, Thomas Luân und Joannes Dinh [19].

1765 betreuten die Jesuiten in Ost-Tonking 11 200 Christen und hatten im Berichtsjahr 234 Kinder und 47 Erwachsene getauft [20].

---

18 S.C.O.P. 1765—1768, f. 448.
19 S.O.C.P. di Tunkino, 12 Giugno 1764, f. 403.
20 Bericht Martin vom 15.7.1765 S.O.C.P. 1765—1768 f. 315; B. 147-148.

5. *Ava-Pegu* [21]

Als 1721 der erste Barnabit als Missionar der Propaganda nach Pegu kam, stieß er auf den heftigsten Widerstand der portugiesischen Franziskanerobservanten aus der Provinz S. Tomé na India Oriental, die mit einer Hartnäckigkeit ohnegleichen die Rechte des Bischofs von Meliapur verteidigten. Des Friedens wegen gab die Propaganda 1753 dem neuernannten Apostolischen Vikar Paolo Nerini die Fakultäten nur für das Reich Ava und die Stadt Siriam in Pegu, wo die Barnabiten eine blühende Gemeinde hatten. Nach dem Tode des P. Nerini, der im Jahre 1756 starb, bevor er noch die Bischofsweihe empfangen hatte, blieb die Mission 4 Jahre lang verwaist. Den beiden Patres Sebastiano Donati und Pio Alessandro Gallizia iun., die 1759 abreisten, gab die Propaganda die Fakultäten für das Reich Ava. Clemens XIII. fügte in der Audienz vom 7. Januar 1759 noch die Reiche Pegu und Tavai sowie die Stadt Siriam hinzu. Die Barnabiten durften in den genannten Orten die Pfarrechte ausüben, auch wenn ihnen der Bischof von Meliapur oder der zuständige Pfarrer die erbetene Erlaubnis abschlagen sollte [22].

Den beiden Missionaren, die im Juni 1760 in Pegu landeten, folgten ein Jahr später die PP. Benigno Avenati und Gianmaria Percoto. Donato und Gallizia starben bereits im Jahre 1761. Ihnen folgte im Februar 1763 P. Benigno Avenati in die Ewigkeit, so daß P. Gianmaria Percoto allein zurückblieb. Seit dem Tode des P. Nerini hatten sich die politischen Verhältnisse des Landes weitgehend geändert. Nach dem Falle von Siriam im Jahre 1756 war ganz Pegu in der Hand des Königs von Ava. Rangun, die Hauptstadt der vereinigten Königreiche Ava-Pegu, nahm nun die Stelle des zerstörten Siriams ein. Im Lande herrschte Frieden und Ordnung, und die Tätigkeit der katholischen Missionare wurde wohlwollend geduldet.

Die meisten Gemeinden der Barnabiten lagen von altersher in Ava. In seinem Bericht vom 15. Januar 1765 zählt P. Percoto 13 Gemeinden mit zusammen 1300 Christen in Ava auf. Von den Stationen Nabek Sabaukroa, Kiundo, Kaimbien, Nagobo, Padoen, Debejen, Kiandaroa, Redana, Monla, Lepangi, Scioemiudo (die alte Hauptstadt von Ava) und Keesen hatten nur 5 eine Kirche. P. Percoto war eifrig bemüht, auch in anderen Gemeinden Kirchen zu errichten, so daß er schon im Bericht von 1766 von 8 Kirchen schreiben kann. Großen Wert legte er auch auf die Heranbildung guter Katechisten. Im ganzen hatte er etwa 150 Personen im Dienst der Mission. Die meisten waren losgekaufte Sklaven. Auf seinen vielen Reisen führte P. Percoto stets einige Knaben mit sich, denen er Unterricht in Latein und Portugiesisch erteilte.

---

21 Lit. Griffini, M., Della Vita di Monsignor Gio. Maria Percotto della Congregazione di S. Paolo Missionario ne'Regni di Ava e di Pegu Vicario Apostolico e Vescovo Massulense. Libri tre. (Udine 1781); Gallo, L., Storia del Cristianesimo nell'Impero Barmano, Milano 1862. 3 voll.

22 Acta Congr. Particularis super rebus Sinarum et Indiarum Orientalium 1749—1760 (Tom. IX) f. 399v, «Administrandi etiam Parochialia in Regnis Pegu, Tavai, atque etiam in civitate Syriam petita, licet non obtenta licentia ab Ordinario, vel Parocho, quatenus in praedictis locis exsistant.»

In Pegu waren rund 3000 Christen, von denen die meisten in der Hauptstadt Rangun wohnten. Es waren zum größten Teil Europäer oder Abkömmlinge von Weißen. Wegen der Seelsorge in Rangun hatte P. Percoto nicht wenige Schwierigkeiten mit den Franziskanern. Hier wohnte der Obere der Franziskanermission in Pegu, P. José da Rainha dos Anjos, der 1765 in Rangun eine Kirche baute, mit den Patres Francisco de Assis, Manuel de N. S. de Bom Successo und Jacintho de Mello. Im Reiche Pegu arbeiteten ferner die Patres Caetano de Jesus Maria, Philippe de S. Thereza und José de S. Rosa.

Vier Jahre lang blieb P. Percoto der einzige Barnabit in Ava-Pegu. Erst 1767 landeten 4 neue Missionare: Melchiorre Carpani, Antonio Filiberto Re, Gherardo Cortenovis und Ambrogio Micioni. Letzterer blieb in Rangun, wo P. Avenati eine Kirche mit Pfarrhaus gebaut hatte. Die anderen gingen in die Mission von Ava.

Die neuen Missionare hatten auch die Ernennung des P. Avenati zum Apostolischen Vikar von Ava-Pegu mitgebracht, denn vor ihrer Abreise im Jahre 1764 war die Nachricht von seinem Tode noch nicht in Rom eingetroffen. Doch schon wenige Monate später erreichte den P. Percoto in Rangun ein Brief der Propaganda, die ihm mitteilte, daß er am 9. Januar 1766 zum Titularbischof von Maxula und zum Apostolischen Vikar von Ava, Pegu, Tavai, Nigravia und den Nicobaren ernannt worden sei. Am 31. Januar 1768 wurde Percoto vom Apostolischen Vikar Pierre Brigot, der als Kriegsgefangener von Siam nach Birma geschleppt worden war, in der Kirche der Barnabiten in Rangun zum Bischof geweiht [23].

Miscellanea

La première traduction chinoise et japonaise complète de l'Ancien Testament. En 1947 le Père Gabriel Maria *Allegra* OFM annonçait, ici-même (III, 286-289), la sortie de presse du premier volume d'une traduction chinoise de l'Ancien Testament. L'Institut Biblique Franciscain, dans lequel le Père Allegra préparait cette édition en étroite collaboration avec un groupe de pères chinois spécialistes, se trouvait alors encore à Pékin. Par suite des circonstances cet institut fut transporté l'année suivante à Hongkong et c'est là que les sept autres volumes ont été achevés et publiés. L'église catholique en Chine dispose de ce fait aujourd'hui d'une version complète de l'Ancien Testament. La traduction du Nouveau Testament sera réalisée dès 1956 à Hongkong. Pour y préparer ce travail les membres de l'Institut Biblique de Hongkong séjournent actuellement pour une année en Palestine. — Une entreprise semblable est en cours actuellement au Japon. Une version japonaise de l'Ancien Testament est sur le point de paraître. Après dix ans de travail un premier volume a vu le jour aux «Editions Franciscaines Komyo». Les quatres autres volumes paraîtront sans tarder, le texte étant déjà prêt. La traduction a été élaborée par le Père Eusebius *Breitung* OFM avec l'appui de quelques intellectuels japonais.

P. Arnulf Camps OFM.

---

[23] Notizie del P. Percoto Barnabita 15.1.1765 S.C. 1765—1768 (31) f. 18-18v; B. 149-151.

Les réductions catholiques du pays des Ordos

Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut

par Joseph *Van Hecken* C.I.C.M. (2

Cette précipitation de la situation posa un grave problème aux missionnaires des Ordos. Fallait-il, les bras croisés, laisser envahir toutes ces terres par des païens et tâcher de les convertir ensuite, entreprise, dont les résultats seraient fort douteux; au bien fallait-il tâcher d'obtenir des princes mongols des terrains, qui échapperaient bientôt à leur occupation stérile, pour en faire profiter les Chinois pauvres, qui voudraient se convertir et fonder avec eux des réductions chrétiennes? La première méthode ne produirait que stagnation du travail missionnaire dans cette contrée neuve, tandisque la seconde multiplierait les conversions et les églises et étendrait l'influence sociale salutaire de l'œuvre missionnaire à cette population nécessiteuse. La gravité du moment n'échappa point à Mgr. Bermyn, que la propagande de Rome venait de mettre à la tête de la mission des Ordos, le 15 avril 1901. L'évêque depuis longtemps convaincu de la supériorité de la méthode des réductions saisit avec décision la seconde des alternatives. Grâce à sa perspicacité lucide et sa ferme volonté, il profita de cette situation exceptionnelle pour poser les fondements d'un grand nombre de réductions catholiques, dans le pays des Ordos, en sollicitant des princes mongols par achat ou par affermage, plusieurs terrains incultes.

Agissant au nom de Mgr. Bermyn, les missionnaires, qui traitaient l'affaire de l'indemnité des Boxers à Ning-t'iao-liang invitèrent les Mongols à céder à la mission catholique en guise de réparation quelques unes de leurs plaines désertiques, propres à la fondation de villages agricoles. Le prince de Otok, Rasi Jamsu, à court d'argent semble avoir favorisé cette spéculation avantageuse: se décharger d'une lourde dette en abandonnant quelques terres de la bannière, qui ne lui rapportaient rien et dont il n'avait aucun besoin. D'accord avec les délégués du gouvernement, il «transféra à perpétuité» [67] à la mission catholique quelques plaines, dont les trois dixièmes seulement étaient propres au labourage [68]. Par cette vente il ouvrit la porte, non seulement

---

[67] Cfr. note 38.

[68] Ce titre est écrit en chinois et en mongol, muni du sceau de la bannière de Otok et de celui de deux délégués. Il est signé par Cimed Dorji et Rasi Delger de Otok et par quatre chrétiens mongols, le 19 juillet 1901. Par ce contrat le prince de Otok «transfère à perpétuité» à la mission catholique la colline de Qarayatu yin ayula (Ts'ao-shan-liang), la plaine de Shêng-ti-t'an et la plaine de Budurγana pour la somme de 64 000 Taël d'argent. (A.D.N.) Un second contrat «transféra à perpétuité» la plaine de Boro balγasun, le 2 avril 1903, à la mission catholique, pour la somme de 65 000 Taël. Ce deuxième contrat est signé par Sayтur Jab et Cimed Dorji de Otok, par Padai et Masi Delger, chrétiens mongols. Texte chinois et mongol (A.D.N.). — Un troisième titre de propriété écrit en mongol, «transfère à per-

à l'introduction du système des réductions, sur une plus grande échelle, dans le sud du pays des Ordos et permit son plein rendement, mais il avança sur une étendue importante la limite de la zône colonisée par les Chinois et facilita la mission du fonctionnaire préposé au défrichement des terres mongoles.

Celui-ci avait dès le printemps de 1902 fondé à Kalgan une «société de défrichement», en vue de la vente des terres des Tchakar et quelques mois après en sépara une branche; qui lança la même entreprise à Sui-yüan en prévision de la vente des terres de Ulândjab et des Ordos. Les princes de ces bannières empruntèrent immédiatment de grosses sommes à cette nouvelle banque. Seulement I-ku, par mesure de sécurité, faisait hypothéquer leurs terres, tout en exigeant un intérêt composé fort grand [69].

L'œuvre principale de ce ministre était de vendre les terres déjà défrichées, de les faire enregistrer et d'ouvrir de nouvelles jachères. Pour accomplir sa tâche, le gouvernement l'avait investi de la plus haute autorité, à la quelle les Mongols de cette contrée étaient soumis, en le nommant, en octobre 1903 [70] maréchal de Sui-yüan et secrétaire général du Li-fan-yüan [71].

Passons rapidement en revue les résultats de l'entreprise de I-ku, en suivant la filère des événements, qui se déroulèrent dans les différentes bannières, dont certaines accueillierent favorablement son action, tandisque d'autres la repoussèrent avec violence [72].

Les ministres du prince de Otok [73] indiquèrent prudemment au maréchal plusieurs plaines colonisées depuis longtemps, sur la rive droite du

---

pétuité» le 1 janvier 1907 à Mgr. Bermyn le désert de Qara ködege et un coin de la plaine de Boro balγasun, qui avait été exclus en 1903, appelé Qaraquyin Siber. Le contrat porte le sceau de la bannière de Otok, mais n'est pas signé. (A.D.N.) De même un dernier titre de propriété, qui le 5 juillet 1919 transfère le lac Ta-hai-tzû et ses environs (dunes désertiques) pour la somme de 3000 Taël à la mission catholique. (A.D.N.)

69 Yü Kung, nº 39 (Ap. 20) p. 30. Le «da» des Ordos (Üchin) emprunta 5000 Taël et une autre somme de 4000 Taël. Le «dedda» (Djasak) 2500 Ts. En prêtant cet argent I-ku retenait l'intérêt de deux mois, qui était à 3 % par mois. Capital et intérêts devaient être rendus après un an sinon il fallait vendre des terres. Le prince de Üchin pour rembourser son premier emprunt offrit 2000 Ha de terres. Quand il recevait les titres de «da» et de «wang», il remercia I-ku en lui offrant 5000 Taël, qu'il avait emprunté à la société de défrichement de Sui-yüan.

70 I-ku, Mémoires au trône (Ap. 31). Premier document. Cfr. Yü Kung, nº 39 (Ap. 20) p. 29.

71 Histoire des Ch'ing (Ap. 6) p. 931-932; p. 1440.

72 Cfr. I-ku, Mémoires au trône (Ap. 31), Doc. 4, 5, 6, 10, 18, 20, 21, 26, 49, 53. La principale source de l'histoire du mouvement de colonisation dirigé par I-ku est la collection de documents Mêng-k'ên tsou-i (Mémoires sur le defrichement des terres mongoles) par I-ku. Je n'ai pu consulter cet ouvrage, mais les pièces principales en ont été extraites par l'auteur des Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. X et par les auteurs de la Description succincte de S.Y. (Ap. 30).

73 Pendant la minorité du prince de Otok, *Kaldzan Rulma Wangjal Jamsu*, né en 1897 et reconnu prince dès 1902, sans avoir aucun pouvoir réel, les tabun jingke, c. à d. les cinq principaux dignitaires de la bannière: les deux dusalaγci, le jakiruγci et les deux meγiren exerçaient la régence.

fleuve jaune [74] et d'autres en friche, toutes situées sur la périphérie de la bannière [75]. Mais les fonctionnaires subalternes profitèrent de la situation, crée par I-ku, pour vendre à leur propre profit un bon nombre de vastes terrains incultes, dans le sud de la bannière [76]. Les «clubs révolutionnaires» de Otok [77] réagirent violemment contre cette cupidité des fonctionnaires. Néanmoins ils ne purent arrêter la colonisation de s'avancer vers l'intérieur de la bannière.

[74] C'étaient les endroits appelés par les Chinois Wu-tui-tzû, T'ao-hu-lu-miao-t'an et Yuêh-ya-hu: une zône d'environ cent kilomètres e dlongueur et cinq kilomètres de largeur, dont les huit dixièmes sont couvertes de sables mouvants.

[75] Au sud-est, près de la frontière de Üchin, une contrée d'une centaine de kilomètres de longueur et vingt à vingt-cinq de largeur, mais qui était en réalité ravie à Otok par Üchin en 1878, le long de sept bornes entre les deux bannières. (Lettres du peuple de Otok à la mission catholique de Boro balγasun, du mois d'avril 1905 (m) et du 25 décembre 1905 (m), et une lettre des régents de Otok au même, du 19 janvier 1906 (m) (Col. Berm.). Un second terrain à l'est de Kan-kou, long de cinquante kilomètres et large de six à sept; quelques terres près des trois lacs salants de Otok, c.àd. Yeke siker, Baγa siker et Obογa yin toγurim et du lac Bayan naγur (Ce lac avait été donné en fermages aux Chinois dès 1884 (Lettre du peuple de Otok au Pu-yüan de Ning-hsia du 17 mars 1908 (m) (C.B.), la région au nord-est sur la frontière de Üchin, la montagne de Ulayan modun u aγula. (Cette montagne avait été cédée conditionnellement à la mission catholique le 13 juin 1903, note de Mgr. Bermyn écrite sur la copie de l'acte A.D.N.) Mais cet endroit était impropre à la fondation d'un village agricole. Seulement cette montagne, que les Chinois appelent Yin-shan contient du minerai d'argent. Mgr. Bermyn l'avait offerte à I-ku, qui fit examiner quelques tonnes de minerai. Le rendement était trop faible et l'endroit fut rendu à Otok en 1919, et la plaine de Bayan töküm. Cette plaine fut vendue le 1 août 1907 à Mgr. Bermyn et la mission catholique ensemble avec les plaines de Yeke kejür et Baγa kejür et les collines de Qara sili et de Bai yin sili (A.D.N.). Cfr. Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. X, pp. 11-12 et Description suc. (Ap. 30a) p. 458 et (ib. b) p. 95 ss.

[76] En 1904 les fonctionnaires Bolod, Dongrob et Tümen jiryal vendent aux Chinois Chiang Chung, Ma Hsi-erh et Ting Ch'i des terres en dehors des limites des terres livrées à la culture, à Jöng ün nüken ü aγula, Siker ün jangγa yin sili, Caγan toγurim et Irayu. (Lettre du peuple de Otok du 16 avril 1906 (m) (C.B.). En 1907 les fonctionnaires Badarqu, Namjal et Sarlai vendent aux mêmes les terres de Botö yin sili etc. Rincin vend les terres de Ch'in-ch'i wan à Ting Ch'i; Dari Bolod et Mingγatu vendent des terres à Ch'êng Ta-han; Rasi Delger, Badarqu, Cinglai et Dongrob vendent à l'ouest de Yeke siker les endroits nommés Qara sili, Ulaγan qutuγ, Bayan obογa, Taγana töküm, le secteur nord de Qara obογa aux Chinois Wang T'ien-shu, Ch'eng Ch'i-ku, Kao Chêng, Mu Hua, Chang Fu-t'ai Mu Tu, Luo Ch'i-matzû, Huang Ching-t'ai ...; Delger Batu et le lama Jalsan vendent à Wang Shû-tzû les terres de Caγan duγui; Daba Norbo vend les terres de Caγan naγur au Chinois Chao Ch'üêh-tzû. (Lettre du peuple de Otok au Pu-yüan de Ning-hsia, du 17 mars 1908 (Col. Berm.). — Une longue nomenclature se trouve dans Description succincte (Ap. 30a) p. 458-459 et (ib. b) p. 95 où le nombre d'hectares (exprimé en ch'ing) est donné, mais il reste certainement au dessous de la réalité.

[77] La bannière Otok avait huit clubs révolutionnaires «duγuyilang», qu'on désignait par le nom de l'endroit où ils tenaient leurs séances en plein air: Γurban bulaγ, Qaljan bulaγ, Kögebür, Sümetü, Boro qosiγun, Caγan toluγai, Juuqa et Arbus. Le club en question était celui de Γurban bulaγ, auquel se ralliaient tous les Mongols du sud-ouest de Otok.

Le prince de Üchin, Cayтur Jab (1894—1913) de son côté, moins par sympathie pour les paysans chinois que par la «auri sacra fames», entra résolument dans les vues de I-ku. Celui-ci avait habilement gagné à sa cause un lama, du nom de Wangda Nima[78], qui exerçait sur l'esprit du prince, une influence irrésistible. Sur l'instigation du lama, I-ku promit au prince, qui était un vrai mégalomane, les titres de «da» et de «wang»[79] à condition de mettre les endroits arables de la bannière à sa disposition. Le prince, qui en 1902 avait déjà livré à la colonisation une partie de son territoire, longue des 240 Km. et large de 30 à 40 Km., pour la somme de 100 000 Taël, offrit maintenant à I-ku les pâturages de toute la bannière. Le roi reçut les titres convoités et le peuple de Üchin, complètement ignorant du prix payé pour ces honneurs, lui porta une ovation glorieuse. Quelle désillusion lorsqu'il apprit le vrai motif, pour lequel le prince avait reçu ces titres honorifiques. Immédiatement les clubs révolutionnaires de Üchin[80] se réunirent dans leur centre de ralliement, tinrent séance nuit et jour et terrorisèrent le steppe pour en chasser tout Chinois, qui se risquerait à labourer la terre de Üchin. Ils envoyèrent des suppliques au prince, à ses ministres et à I-ku[81], mais le prince et les ministres sommairent les clubs à l'obéissance, pure et simple[82]. A bout d'expédients, les clubs supplièrent Mgr. Bermyn d'intercéder pour eux auprès de I-ku. Le missionnaire, refoulant un ressentiment légitime envers ces clubs, qui avaient frustré ses efforts pour conserver Bayа siber en 1902, appuya de son autorité une nouvelle supplique[83] et apaisa le maréchal, qui se contenta d'une bande étroite de terres le long de la rivière Sira usun youl[84], et d'une terre sur la frontière de Djasak, offerte à l'impératrice Tz'û-hsi, en l'honneur de ses soixante-dix ans[85].

---

78 Lettre du peuple de Üchin à I-ku, du 30 novembre 1906 (m) Col. B.). — id, lettre du 17 septembre 1907 (m) (Col. Ber.). Yü Kung, nº 39 (Ap. 20) p. 30b.

79 Le titre de «da» était plus qu'un titre, car celui qui le portait avait une certaine autorité sur les autres princes des Ordos. Le «ded da» était le second des princes et jouissait lui aussi en certains cas d'une autorité plus grande que les autres princes. Le titre de «wang» ou «kiun wang» était un titre honorifique des Mandchoux, que les princes mongols convoitaient et qui leur était accordé soit pour une action glorieuse, exceptionnellement utile à la dynastie ou qu'ils achetaient aux prix de grandes sommes.

80 Les clubs révolutionnaires de Üchin étaient au nombre de douze. Les sept du secteur sud de la bannière étaient les clubs de Sine süme, de Üüsin juu, de Qaliyutu yin süme, de Sarlik un süme, de Qaryanaytu yin-süme, de Boro qosiyun u süme et de Siber ün süme.

81 Lettre du peuple de Üchin à I-ku du 2 avril 1905 (m) (Col. Ber.), du 12 avril 1905 (m) et du 12 février 1906 (m) (Col. Ber.).

82 Lettre du da Cayтur Sering du 3 novembre 1905 (m) (Col. Ber.); lettre de Rayba Jamsan au peuple de Bayа siber, de 1905 (m)5 (Col. Ber.) et celle de Coytu Ocir du 21 juillet 1905 (m) (Col. Ber.)).

83 Supplique deu peuple de Üchin à I-ku, du 30 novembre 1906 (m) (Col. Ber.).

84 Lettre de Mgr. Bermyn du 7 mars 1907 (A.S.). Cfr. J. Van Hecken, Mgr. Bermyn, II, p. 74. — Lettre du club de Qaliyutu yinsüme à la mission de Boro balyasun, du 28 août 1907 (m) Col. Ber.). Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. X, p. 10.

85 Ce territoire de «souhaits de longue vie» s'appelle chu-chia-ti en chinois et

De même que dans la bannière de Otok, les fontionnaires subalternes de Üchin eux aussi, profitèrent le plus de l'action de I-ku, en vendant ou affermant plusieurs pâturages et reculant ainsi les bornes de la juridiction chinoise sur le territoire mongol [86].

La petite bannière de Djasak n'avait point la force de réstister à la volonté du ministre du défrichement, mais n'avait que peu de terres à offrir. Ce qui était encore inculte dans la zône neutre, fut vendu aux Chinois [87]. Les belles plaines de Bayγa bodong, Sibartai et Gün büridü furent complètement abandonnées par les Mongols et occupées par des centaines de familles chinoises [88]. Comme «ded da» des Ordos le roi de Djasak dut à son honneur d'offrir lui aussi un cadeau, presqu'aussi important que celui du «da» de Üchin au «Vieux Bouddha de Peking». Un terrain long de 45 Km. et large de 6 à 12 Km. près de la frontière de Üchin lui fut réservé [89]. Le gouvernement de la bannière ne conserva plus qu'une seule plaine, appelée Bayγa cayidam et presque tous les sujets du prince Saγtur Jab (1897—1945) émigrèrent vers d'autres bannières.

La bannière Wang du centre du pays des Ordos fut touchée plus que toutes les autres par l'action de I-ku. Le prince Tegüs Altan Quyaγtu (1902—1918) cédant aux instances de celui-ci, lui offrit deux secteurs de son territoire [90] ainsique les terres autour de Wang-gin juu, qui formait une enclave dans la bannière de Dalad [91]. Ce n'était pas tout. Ici comme dans les bannières Otok et Üchin, des fonctionnaires cupides s'enrichirent au dépens de la bannière [92]. Le peuple

---

bayar du ergügsen γajar en mongol. Il fut offert à l'impératrice Tz'û-hsi à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire.

86 Karma Delger, Bayan Jiryal et Bürin vendirent des terres situées entre Toli et Narin γoul. (Lettre du peuple de Üchin du 2 avril 1905 (m) (Col. Ber.). Wangda Nima vendit des terres à Üla Yan ölöng, Narin, Bayan cayidam, Tungγalaγ yin γoul, à l'ouest de Wang et au nord de Djasak. Idam un toγurim fut vendu en 1909 pour payer les dégâts causés par un certain Karma et d'autres à Lü Wan-yu, un marchandde Shen-mu (Cfr. Description et cartes du Ho-t'ao, Ap. 15) Chap. IV.

87 Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. X, p. 8-9.

88 La population chinoise de Gün büridü était censée à 600 familles, Sibartai yin caydam à 300 et Bayγa bodong à 400. Les missionnaires de Scheut se sont établis dans la plaine de Bayγa bodong en 1910. Le P. Florent Claeys (1871—1950) y acheta quelques lopins de terre, embryon d'un village chrétien, dans l'immense plaine de Bayγa bodong. Cfr. Izegemse Figuren, 6. P. Fl. Claeys, Izegem. 1953. Biographie du P. F. Claeys, par J. Geldhof, parue en une série d'articles dans le Mandelbode. Voyez les articles «Vaste voet in Siao pao tang» et «Helpers in bekering». Le 27 mai 1910 le P. Claeys acheta de Liu P'ing-tien 4,5 mou, le 26 juillet 1910 16 mou de Hsüêh Pu-ch'ang, le 23 août 1910 15 mou de Wang I-shêng et le 27 octobre 1910 7 mou de Hsüêh Pu-ch'ang. (A.D.N. Sect. S.K.P.)

89 Annales S.Y. (Ap. 29) Chap. X, p. 9.

90 ib. Chap. X, p. 6-7. — Descrip. suc. (Ap. 30a) pp. 314, 315, 326-328. — Walther Heissig, Monumenta Serica, Karte des Wang-Banners (Ordos) Vol. IX, pp. 122-173. Cette carte donne clairement les limites des terres défrichées jusqu'au 9 février 1909.

91 A. Mostaert, Dictionnaire Ordos, Catholic University Peking, 1942, p. 766, 2 col. note 1. — Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. X, p. 7-8.

92 Il faut nommer ici surtout les dignitaires Bürin Jiryal et Dobcin Sengke,

de Wang supplia à son tour Mgr. Bermyn, d'intervenir en sa faveur, afin de pouvoir garder ses pâturages exigus [93]. Quel fut l'effet de l'intervention de l'évêque? Je ne le sais. En tout cas les prairies de Wang furent labourées et le territoire se remplit de paysans chinois. C'est dans cette bannière que l'emprise chinoise sur le pays des Ordos poussa ses racines les plus profondes. En 1904 le gouverneur du Shansi Wu T'ing-ping fonda le «t'ing» de Tung-shêng [94] à Barsu-qai, et lui confia la juridiction sur tous les Chinois, qui s'étaient établis dans la bannière de Wang, dans les stations de poste de Otok et de Üchin, dans la bannière de Dalad, en de hors les limites du «t'ing» de Salats'i, dans le Chou-chia-ti de Üchin et de Djasak et dans la bannière de Djunghar, hors des limites des «t'ing» et sous-préfectures que nous avons nommés plus haut.

Dans la bannière de Djunghar, le jeune prince Sanji Mitob (1901—1929) aquiesçant à l'invitation de I-ku, avait désigné quelques terres à la colonisation. Mais cette fois ce furent les dignitaires, d'accord avec le peuple, qui s'y opposèrent. Lorsque le Bureau de défrichement, fondé à Sui-yüan par I-ku envoya ses fonctionnaires pour mesurer les nouvelles terres, les Mongols de Djunghar, sous la conduite de Möngke Jiyaγa chassèrent les arpenteurs et pillèrent leurs bagages. Yao Hsüêh-ching, chef du Bureau envoya immédiatement une armée à Djunghar, livra bataille aux Mongols et arrêta à Pao-tzû-t'a, le dusalaγci, Damp'il, l'instigateur de la résistance. Conduit à Sui-yüan, celui-ci fut fusillé, sans procès [95]. Là dessus le prince, abandonnant quatre terrains à I-ku [96], ne conserva plus que des pâturages très restreints. Plusieurs familles mongoles quittèrent leur pays natal pour aller nomadiser dans la bannière de Khangin ou Otok, où ils forment des petits groupes, appelés jegün γarud. D'autres se sinisèrent et cultivèrent des champs.

Les missionnaires de Scheut au lieu de précéder les colons chinois, comme dans la bannière de Otok, les ont suivis (dans la bannière de Djunghar). En 1909 Mgr. Bermyn envoya des chrétiens «pour acheter une centaine d'hectares de jachères près de Ho-chia-ti» [97]. Six stations de mission [98] furent fondées par J. Anicq (1869—1918) dans la

---

qui vendirent aux Chinois les terres de Dörbeljin qantai, Kürkire yin γoul, Bögere yin toqoi, Buqa yin tala etc.

93 Lettre du 10 mars 1905 (m) (Col. Ber.).

94 Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. II, p. 20-24.

95 Lettre du peuple de Üchin à Mgr. Bermyn, du 28 août 1907 (m) (Col. Ber.). — Yü Kung, nº 39 (Ap. 20) p. 31 a.

96 Annales de S.Y. (Ap. 29) Chap. X, pp. 9-10. Le premier terrain se trouve à l'est du fleuve jaune au sud du Ch'ao-hao, le deuxième était le hu-k'ou-ti, ou terre réservée à l'entretien des fonctionnaires (nutuγ un tüsimel dü bayiqu γajar) de Liu-ch'ing-liang; le troisième était une bande de pâturages au nord de la résidence du prince, le quatrième se trouvait dans l'ancienne zône du qara p'äsa.

97 Lettre de Mgr. Bermyn du 31 janvier 1909. (A.S.)

98 Les endroits où les missionnaires pénétrèrent furent Pa-k'en-ti, San-huo-ch'eng-t'a (près de Kuan-tung-liang), Ku-ch'êng, Shih-li-ch'ang-t'an et Qarajai. (D'après une carte dessinée par le P. Anicq en 1910).

région, appelée Ch'ien-shan. Mais les terres achetées étaient trop peu étendues pour permettre l'application de la méthode des réductions et les missions furent abandonnées après la mort de Mgr. Bermyn.

Dans la section de la bannière de Dalad, qui se trouve au sud du fleuve jaune, la colonisation se développa avec une intensité exceptionnelle. I-ku profitant de l'indemnité que Dalad avait convenu de payer à la mission catholique [99] acheta les terres données en guise de réparation [100] à la mission. Près de la chrétienté de Hsiao-naoerh, la mission obtint un terrain, grâce auquel cette mission put prendre un nouvel essor [101].

Seule la bannière de Khangin, dont le prince Arbin Bayar (1880—1917) résista énergiquement à I-ku, ferma les portes aux colons chinois, dans la section de la bannière qui se trouve au sud du fleuve jaune [102].

Si nous considérons du point de vue chinois ce nouveau mouvement de défrichement du pays des Ordos, dans les cinq bannières, bornées par la grande muraille, nous constatons qu'il à été une source de bien-être pour des milliers de familles indigentes, qui ont cultivé ces terres incultes; du point de vue mongol, en admettant qu'il a enrichi quelques princes et fonctionnaires, il a fait perdre au peuple les pâturages, hérités des ancêtres et l'a obligé de chercher une subsistance ailleurs; du point de vue de la mission catholique, quoique bien souvent opposé aux intérêts de celle-ci, il a favorisé son expansion, par la facilité accordée aux princes des bannières de se défaire de certaine parties de leurs immenses territoires.

Ce mouvement ne cessa pas cependant avec le rappel de I-ku, par le gouvernement en 1908. Pendant le régime républicain, jusqu'à la domination communiste, il a progressé constamment, surtout durant les années troublées de la seconde guerre mondiale.

Quand durant la deuxième année de la république (1913) la province de Sui-yüan fut séparée du Shansi, le pays des Ordos fut incorporé dans cette nouvelle province. Mais à cause de la protestation des délégués du Shensi au Conseil national, une zône le long de la grande muraille fut incorporée dans le Shansi [103] et une autre dans le Shensi [104] en l'année 1919 [105].

---

99 Le prince de Dalad Tümen Bayar (1897—1917?) était responsable du meurtre de 150 chrétiens et de deux prêtres, de la destruction de cinq missions et de 600 travées de maisons chinoises.

100 Voir I-ku, Mémoires au trône (Ap. 31) Doc. 18 et 21.

101 Contrat du prince de Dalad et de Mgr. Bermyn, du 13 décembre 1901 (A.D.N.). — Lettre de Mgr. Bermyn à J. Anicq du 10 février 1903 (A.D.N.). — Mémoires au trône (Ap. 31) nº 18.

102 Lettre du maréchal I-ku au prince de Khangin Arbin Bayar (1880—1917?) du 9 juin 1904 (m) (Col. Ber.).

103 Dans la bannière de Djunghar, le territoire des sous-préfetures de Pien-kuan et Ho-ch'ü.

104 Les territoires de Fu-ku-hsien dans Djunghar, de Shen-mu-hsien dans Djasak, de Yû-lin-hsien dans Üchin, de Hêng-shan-hsien dans Üchin, de Ching-pien-hsien dans Üchin et Otok, de Ting-pien-hsien dans Otok.

105 Desc. et cart. du Ho-t'ao (Ap. 15) Chap. IV in fine.

Dans ces cinq bannières le défrichement ne s'arrêta pas. Elles furent pendant 40 ans le théâtre d'événements aussi tragiques qu'importants, qui profitèrent plus aux fonctionnaires chinois de la république qu'au peuple.

La bannière de Otok, est qui la plus étendue et qui a conservé le plus grand nombre de pâturages, fut cependant envahie de tous les côtés par les colons chinois. Le gouvernement suivit ces pionniers. Le 23 août 1930 le gouverneur de Sui-yüan fonda la pro-sous-préfecture de Wu-yêh à T'ao-lao-hu-miao-t'an[106]. Mais à ce moment Jamyang Sarab, un lama énergique, nommé commandant de la gendarmerie de Otok par Sui-yüan et général des gardes mobiles des frontières sino-mongoles par Ning-hsia, endigua le courant de la colonisation et défendit toute vente ou tut affermage ultérieurs. Il ne put empêcher cependant en 1940 les troupes communistes de s'emparer des lacs salants de Bayasiker et de Oboγa yin toγurim. En 1942 le gouverneur de Sui-yüan exigea des Mongols de laisser défricher plus de jachères pour augmenter la production et par là la résistance aux Japonnais. Alors Jamyang Sarab lui-même ouvrit les plaines de Qara ergi, de Takiyaci yin cayidam et de Oboγa yin cayidam aux paysans chinois.

La bannière de Üchin laissa entamer par le soc toutes ses plaines, pendant ces années. Depuis la fin du règne du prince Tegüs Amuγulang (1913—1939) la bannière était gouvernée par les chefs des troupes, qui avaient un besoin urgent d'argent, qu'ils ne recevaient que des Chinois en échange des terres de la bannière[107].

Dans la bannière de Wang, les environs du sanctuaire de Tchingis à Edjin Khorô et les terres des lamaseries, appélées jaγarik, avaient été préservées jusqu'à en 1924, lorsque celles de la lamaserie Moγayitu

---

106 Les auteurs de la Descr. suc. (Ap. 30 a) donnent pp. 458-459 et (Ap. 30 b) p. 59-60 une longue liste d'endroits que le gouvernement de Sui-yüan attachait à cette pro-sous-préfecture de Wu-yêh. Mais en mai 1936, les fonctionnaires que le gouvernement central de Sui-yüany avait envoyé s'enfuirent devant une invasion communiste conduite par P'êng Têh-huai et retournèrent à Sui-yüan. Le gouvernement de Ning-hsia, qui était en dispute avec Sui-yüan au sujet de cette pro-sous-préfecture, profita des circonstances créées par la guerre, pour évincer la juridiction de Sui-yuan dans la bannière Otok, en fondant en 1940 la sous-préfecture de Tao-hu-lu, qui comprenait outre l'ancien territoire de Wu-yêh-hsien, la région située entre la chaîne de l'Arbus et le fleuve jaune appelée Wang-yüan-ti et T'ao-ssu-t'u.

107 Nous ne pouvons énumérer tous les endroits. Voici les principaux: en 1932 le colonel Möngke Öljei vendait au Chinois, Wei Wên-ch'ang des terres à Sira tala, près de Boro qosiγun; en 1934 le major Nason Delger passait les plaines de Küriyen ü tala et de Majiyin tala aux Chinois Ts'ui Shih-ying et Wang Kua-tung. La même année Qanomanra céda en fermage toute la partie de la bannière, qui est située au sud de la rivière Sira usun γoul. Les entrepreneurs chinois Wang Chao-lin Hsü Erh-fên, Sung Ssu et Wei Wu y envoyèrent des paysans, qui transformèrent ces plaines en champs de blé et d'opium. Pendant la guerre les plaines de Camqay, Yudai, Narin γoul, Yeke usun, Yeke cayidam, furent labourées pour augmenter la production. Le pays de Üchin est devenu méconnaissable.

duγan furent cédées aux Chinois. Après le départ des deux coffres conservés dans le sanctuaire de Edjin Khorô, en 1939, le prince Töbsin Jirγal (1918—1949) manda tous ses sujets dispersés dans les différentes bannières, à sa cour et leur distribua tout ce qui restait de terres à la bannière, à l'exception des jaγarik. Celles-ci ne tardèrent pas non plus d'être entamées par les Chinois, comme celle de Tayijinar juu en 1943.

Le «t'ing» de Tung-shêng, devenu sous-préfecture en 1912, le sous-préfet transporta son siège de Barsuqai à Yang-ch'ang-hao en 1915, sur une petite colline et l'entoura d'une fortification en terre battue.

Les Chinois ont pour ainsi dire pris possessison complète des bannières de Dalad et de Djunghar. La sous-préfecture de Salats'i, étend ses limites à tout le secteur de Dalad au sud du fleuve jaune. La préfecture de Pao-tow en fut détachée en 1926 [108]. Tout le nord de Djunghar est devenu territoire de la sous-préfecture de T'o-ch'êng [109] dont les limites se confondent avec celles de Fu-ku et Pien-küan, qui occupent avec Ho-ch'ü la partie de Djunghar.

En octobre 1937 les deux bannières de Dalad et Djunghar furent incorporées dans la Confédération de Bayin tala, que les Japonais fondèrent en 1937 [110].

Mais celle-ci cessa d'exister après la guerre.

Les communistes s'emparèrent définitivement du pays des Ordos en 1949 et changèrent toute l'organisation des bannières mongoles, qui furent incorporées dans le nouvel état communiste de la Mongolie Intérieure. Celle-ci a son gouvernement central [111] à Sui-yüan. Ce gouvernement exerce son pouvoir par l'intermédiaire de l'administration de chaque Confédération. Les bureaux de l'administration de la Confédération des Ordos sont installés à Tung-shêng, dans la bannière de Wang.

Par ordre de ce gouvernement, tous les Mongols sont forcés de cultiver des champs des différentes plaines, dans des fermes collectives.

Le gouvernement communiste, au cri de «k'ai-huang» (défrichons les terres incultes), que les agents rouges font répéter des milliers de fois par les pasteurs mongols, finira par défricher jusqu'à la dernière prairie du pays des Ordos, ne conservant comme pâturages que les dunes et les flaques salpêtreuses. (à suivre)

---

[108] Des. suc. (Ap. 30) p. 145. [109] ib. p. 242.

[110] Cfr. Chang Hsiao-fêng, Bayin tala mei (Ap. 1); - Go Minoru, Collection (Ap. 2).

[111] Ce gouvernement a été fondé en mai 1947 à Ulaγan qota (Wang-yêh-miao) en Mandchourie et transporté à Peking, immédiatement après la capitulation de la ville, le 1 février 1949, où il fut installé dans un bâtiment en face du Ta-fo-ssu, dans la rue An-ting-mên-tachiai. Il fut transporté à Kalgan à la fin de la même année, où il édita une revue: «Öber mongγul un kümün arad un jasaγ un doluγan karak un sedgül» (Revue hebdomadaire du gouvernement populaire de la Mongolie Intérieure). Ce gouvernement fut transféré à Sui-yüan en juillet 1952, où il occupa les bâtiments du grand séminaire interdiocésain des pères de Scheut. Le 1 avril 1954, la ville de Sui-yüan est devenue capitale de la Mongolie Intérieure, espèce d'état limitrophe jouissant d'une autonomie de surface, obéissant en tout aux ordres de Peking.

Liste des livres et articles chinois et japonais cités dans ces articles.

1 巴彦塔拉盟分縣圖 BAYIN TALA - MEI BUN-KEN ZU par Chang Hsiao-fang (Cartes des sous-préfectures de la Confédération de Bayin tala). Edité par Buyin Dalai. Imprimé par Môkô Shinbun, Kowa-shisha (Journal de la Mongolie, Suiyüan). 734me année de Chinggis (1939) Hors commerce (Collection Grootaers).

2 巴彦塔拉盟史資料集成 BAYIN TALA-MEI SHI SHIRYO SHU-SEI par Goh Minoru (Collection de matériaux pour l'histoire de la Confédération de Bayin tala). Première collection: la bannière spéciale de T'ümed. Edité par le département des bureaux publics du gouvernement indépendant fédéral des Mongols 737me année de Chinggis (1942) 390 pages in 8°.

3 欽定理藩院則例 CH'IN-TING LI-FAN-YÜAN TSÊ-LI par Sung Lin (Lois du ministère impérial des peuples tributaires). Edition Kuang-hsü (1875—1908) Douze volumes. (Hors commerce.)

4 欽定外藩蒙古回部王公表傳 CH'IN-TING WAI-FAN MÊNG-KU HUI-PU WANG KUNG PIAO CHUAN par Ch'i Yün-shih et autres (Biographies des Princes mongols et musulmans). Edition du Bureau de l'histoire officielle. Peking 1779. Cfr. Hummel, Eminent Chinese, p. 134.

5 靖邊縣志 CHING-PIEN-HSIEN CHIH par Ting Hsi-k'uei et Pai Han-chang (Description de la sous-préfecture de Tsing-pien). Quatre volumes. Edition de 1935.

6 清史稿 CH'ING SHIH KAO par Chao Erh-hsün et autres (Première rédaction de l'histoire des Ch'ing [cité: Histoire del Ch'ing]). Première édition à Peking 1927—1928. L'édition citée est la photocopie de l'édition de mars 1942 de la librarie Lien-ho. Deux volumes. Hors commerce. (Collec. Grootaers.) Cfr. Hummel, o. c. p. 936.

7 清代通史 CH'ING-TAI T'UNG-SHIH par Hsiao I-shan (Histoire générale de l'époque des Ch'ing). Trois volumes. Shanghai 1927—1928. Commercial Press.

8 中衛新通志 CHUNG-WEI HSIN T'UNG-CHIH par Sun Chen-shan, P'an Chien-fêng et autres (Nouvelle description de Chung-wei). Manuscrit des archives de la sous-préfecture. Vingt chapitres. Rédigé vers 1945.

9 (全陝)邊正考 (CH'ÜAN SHAN) PIEN-CHÊNG K'AO par Chang Yü (Examen de l'administration des frontières). Douze chapitres. Paru en 1546. Edition photolithographique à Peking vers 1947. Cfr. W. Franke, Preliminary notes on the important chinese Literary Sources for the History of the Ming Dynasty (1368—1644) Chengtu, China. 1948, n° 170, p. 57.

10 二十五史、明史 ÊRH-SHIH-WU SHIH. MING-SHIH par Chang T'ing-yü (Les vingt-cinq histoires. Histoire officielle des Ming). Volume IX de l'édition K'ai-ming. Cfr. W. Franke, o. c. nº 257, p. 76.

11 府谷縣志 FU-KU-HSIEN CHIH par Chêng Chü-chung (Description de la sous-préfecture de Fu-ku). Quatre volumes. Edition de 1783.

12 橫山縣志 HÊNG-SHAN-HSIEN CHIH par Liu Ch'i-nan et Ts'ao Tzu-chêng (Description de la sous-préfecture de Hêng-shan). Quatre volumes. Edition de 1929.

13 河曲縣志 HO-CH'Ü-HSIEN CHIH par Chin Hsien-chih et Chang Chao-k'uei (Description de la sous-préfecture de Ho-ch'ü). Huit volumes. Edition de 1872 (Col. Grootaers).

14 河套之開墾 HO-T'AO CHIH K'AI-K'EN par Chou Chin-hsi (Le défrichement du Ho-t'ao). Imprimé à Peking par Shuai-fu-yüan. Edité par le bureau des constructions de Sui-yüan en 1935. (Hors commerce.)

15 河套圖志 HO-T'AO T'U-CHIH par Chang P'êng-i (Description et Cartes du Ho-t'ao). Six chapitres. Deux volumes. Edition de 1917.

16 花馬池志 HUA-MA-CH'IH-CHIH, sans auteur. (Description de Hua-ma-ch'ih). Un volume, sans divisions. (Pas vu.) Cfr. Chung-kuo ti-fang tsung-lu, Vol. III, Ning-hsia, f. 1.

17 皇朝藩部要略 HUANG-CH'AO FAN-PU YAO-LÜEH par Ch'i Yün-shih (Résumé de l'histoire des peuples tributaires de l'empire). Dix-huit chapitres. Edition de Chekiang Press. 1845. Cfr. Hummel, o. c. p. 134. — Sinologica, p. 292-324.

18 皇明九邊考 (HUANG-MING) CHIU-PIEN K'AO par Wei Huan (Examen de l'administration des frontières pendant la dynastie des Ming). Dix volumes. Paru en 1541—1542. Edition photolithographique de Peking vers 1947. Cfr. W. Franke, o. c. nº 155, p. 52.

19 新修清水河廳志 HSIN-HSIU CH'ING-SHUI-HO-T'ING CHIH par Wên Hsiu et Lu Mêng-lan (Nouvelle rédaction de la description de Ch'ing-shui-ho-t'ing. 1883. Ch'ao-pen. (Col. Grootaers.)

20 貽穀督辦內蒙墾務記 I-KU TU-PAN NEI-MÊNG K'ÊN-WU CHI par Sun Yüan-chên (Mémoire sur l'administration de I-Ku du défrichement de la Mongolie Intérieure dans Yü Kung, Vol. IV, nº 3 Total nº 39, Oct. lst. 1935, p. 29-32.

21 靈州志 LING-CHOU CHIH par Yang Fang-ts'an et Kuo Chiai (Description de Ling-chou). Edition de 1798. (Pas vu.) Cfr. Chung-kuo ti-fang tsung-lu. Vol. III, Ning-hsia, f. 1.

22 臨河縣志 LIN-HO-HSIEN CHIH par Lü Hsien et Wang Wên-ch'ih (Description de la sous-préfecture de Lin-ho). Trois chapitres. Trois volumes. Edité en 1931.

23 蒙古遊牧記 MÊNG-KU YU-MU CHI par Chang Mu (Mémoire sur les Mongols, pasteurs nomades). Seize chapitres. Quatre volumes. Paru en 1867. Cfr. Hummel, o. c. p. 47.

24 邊疆公教社會事業 PIEN-CHIANG KUNG-CHIAO SHIH-HUI SHIH-YEH par Wang Shou-li (Mgr. C. van Melckebeke). Traduction de «En Mongolie. L'action sociale de l'Eglise catholique» par Fu Ming-yûan. Edité par le Bureau d'action catholique de Shanghai le 28 nov. 1947. Seconde édition du 20 juin 1949. 134 pages, 5 cartes.

25 偏關志 PIEN-KUAN CHIH par Chia Yung-kang et Ma Chên-wên (Description de Pien-kuan). Deux volumes. Edition de 1915 (Col. Grootaers).

26 平羅記略 P'ING-LO CHI-LÜEH par Hsû Pao-tzu (Description succincte de P'ing-lo). Edition du bureau de Hsin-pao en 1829.

27 薩拉齊鄉土志 SA-LA-CH'I HSIANG-T'U CHIH par Lin Chu et Kên Mei (Géographie locale de Salatsi). Cinq volumes. (Pas vu.) Cfr. Ku T'ing-lung, Sui-yüan fang-chih lin-chao, dans Yü Kung, Vol. 2, n°7, Total n° 19, Dec. 1lst, 1934, p. 37.

28 薩拉齊包頭鎭志略 SA-LA-CH'I PAO-T'OU-CHÊN CHIH-LÜEH par des lettrés de Pao-tow (Description succincte de la ville de Pao-tow de Salatsi). Un volume (Pas vu.) Cfr. Ku Ting-luwa, l. c.

29 綏乘 SUI-CH'ENG par Chang Ting-i (Annales de Sui-yüan). Edition de janvier 1921 de l'imprimerie T'ai-tung de Shanghai. Onze chapitres, à pagination propre. Deux volumes.

30 綏遠省調查概要 SUI-YÜAN-SHÊNG TIAO-CH'A KAI-YAO (Description succincte de la province de Sui-yüan). Edition du bureau central du ministère d'éducation du peuple, de la province de Sui-yûan, du 1 avril 1934 (Hors commerce). Premier volume: Description des sous-préfectures, 462 pages. Second volume: Description des bannières mongoles, 82 pages.

31 綏遠奏議 SUI-YÜAN TSOU-I par I Ku (Mémoires au trône, au sujet des affaires de Sui-yûan, depuis la 29me année de Kuang-hsû (1904) à la 33me (1907). Il contient 110 documents. Imprimé par Ching-hua press. Un volume.

32 綏遠宗教調查記 SUI-YÜAN TSUNG-CHIAO TIAO-CH'A CHI par Li Yung-fang (Notes d'une enquête sur les religions de Sui-yüan) dans Yü Kung, Vol. VI, n° —, Total n° 65. Nov. 1st. 1936, p. 139-147.

33 陝甘刼餘錄 SHAN-KAN CHIEH YÜ LU par Shan Hua-p'u (Documents supplémentaires de la révolution du Shensi-Kansu) dans Yü Kung, Vol. V, nº 11, Total 59, Aug. 1st 1936, p. 95-102.

34 聖祖仁皇帝實錄 SHÊNG-TSU JÊN-HUANG-TI SHIH-LU par Chiang T'ing-hsi (Mémoires véritables de K'ang-hsi). Edition de Mukden.

35 神木縣志 SHÊN-MU-HSIEN CHIH par Wang Chih-yün (Description de la sous-préfecture de Shen-mu). Huit chapitres. Quatre volumes. Edition de 1841.

36 朔方道志 SHUO-FANG-TAO CHIH par Ma Fu-hsiang et Wang Chih-ch'ên (Description de Ning-hsia). Trente et un chapitres et un chapitre d'introduction. Seize volumes. Edition de 1926.

37 說陝甘「回亂」初起之地理關係 SHUO SHAN-KAN «HUI-LUAN» CH'U-CH'I-SHIH TI-LI KUAN-HSI par Shan Hua-p'u (Le Facteur géographique à l'origine de la révolte des Musulmans du Shênsi et du Kansu) dans Yü Kung, Vol. V nº 11 Total nº 59, Aug. lst. 1936, p. 91-94.

38 調查河套報告書 TIAO-CH'A HO-T'AO PAO-KAO-SHU (Rapport d'une enquête du Ho-t'ao). Imprimé en hiver 1923 à Peking par Peking Chiang-hua press. Un volume. 476 pages. Hors commerce (Col. Grootaers).

39 定邊縣志 TING-PIEN-HSIEN CHIH par Huang P'ei et Sung Tsuan (Description de la sous-préfecture de Ting-pien. Quatorze chapitres. Quatre volumes. Nouvelle édition vers 1945.

40 托克托廳採志錄 T'O-K'Ê-T'O-T'ING TS'AI-CHIH-LU par Jen Ping-ts'uan (Recueil de morceaux choisis de la description de T'o-ch'eng). Trois volumes. (Pas vu.) Cfr. Ku T'ing-lung l. c.

41 禹貢 YÜ KUNG par Ku Chi-kang et autres. The Evolution of Chinese Geography. Semimonthly magazine. Le premier numéro a paru le 1 mars 1934 et le dernier (nº 82) le 16 juillet 1937. Edité par l'Académie Yü Kung. 3 Chiang-chia hutung. Chêngfu, Peiping. China.

42 榆林府志 YÜ-LIN-FU CHIH par Li Hsi-ling. (Description de la préfecture de Yü-lin). Edition de 1841. Cinquante et un chapitres. Douze volumes.

Die Predigtweise in Afrika

Von Dr. P. Walbert *Bühlmann* O.F.M.Cap., Fribourg

Der «Dienst am Wort» gehört zu den wichtigsten Aufgaben des Apostelamtes. Als die Apostel sahen, daß diese Aufgabe langsam durch die Werke der Caritas und der äußeren Organisation in den Hintergrund gedrängt zu werden drohte, besannen sie sich auf ihre eigentliche Sendung und gaben eine grundsätzliche Erklärung ab, die für alle Zeiten und Zonen Geltung hat: «Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes hintansetzen sollen, um den Tisch zu besorgen. Wählt darum, Brüder, aus eurer Mitte sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit. Die wollen wir für dieses Werk bestellen. Wir aber wollen weiter dem Gebete und dem Dienst des Wortes obliegen» [1].

Diese Entscheidung der Apostel wurde nie aus dem Protokollbuch der Kirche gestrichen und ging auch nie im Bewußtsein der Kirche verloren. Immer wieder betonte die Kirche die Dringlichkeit dieser priesterlichen Aufgabe. Vor allem im Tridentinischen Konzil hat sie die kirchliche Reform zu engst mit der guten Verwaltung des Predigtamtes verknüpft. Auch in der neuesten Zeit ist, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der liturgischen Erneuerung, wieder eine vertiefte Besinnung auf die Bedeutung des Wortes Gottes und der Predigt - auf das «Sakrament des Wortes», wie Sertillanges zu sagen wagt [2] - wach geworden [3].

Die Verhältnisse in den Missionsländern sind weit davon entfernt, die Bedeutung des Predigtamtes herabzusetzen. Im Gegenteil, da fällt ihm eine noch größere Rolle zu. In den christlichen Ländern hat die Predigt das eingebürgerte Glaubensgut zu erhalten und die Wirksamkeit der 7 Sakramente zu begleiten und zu vertiefen. Für die Heiden und Katechumenen jedoch ist die Predigt die eigentliche und einzige Wegbereiterin der Gnade; für 3, 4 Jahre ist sie der «Vorläufer» der Sakramente. Sie hat ferner das christliche Glaubensgut erst dem Heidentum gegenüber zu konfrontieren und zum Durchbruch zu bringen und ist so viel mehr Risiken ausgesetzt. Kein Wunder, wenn die Missionsobern die Bedeutung des Predigtamtes so sehr betonen. Es genüge, auf die sehr eindeutige Auffassung der Weißen Väter hinzuweisen, die in ihrem Generaldirektorium schreiben: «Ganz besonders soll (in den wöchentlichen Sitzungen) der Dienst des Wortes studiert, verhandelt und geregelt werden. ... Ohne Zweifel können die Missionare eine sehr beladene und sehr verschiedenartige Seelsorge auszuüben haben, aber das ministerium verbi, der Dienst am Wort, bleibt ihr Hauptaufgabe» [4].

---

1 Apg. 6, 2-4.

2 Vgl. Sertillanges, A. D., L'orateur chrétien, Ed. du Cerf 1930, p. 3: «L'ordination fait de nous des sous-ordre en matière de parole comme en tout le reste. Sous-ordre sacrés, en tant que préparés, entre autres rôles sacramentels, au sacrement de la parole.»

3 Adamer, P., Predigtkunde, Grünewald 1936 (mit reicher Literatur). Soiron, P. Thaddäus, OFM, Die Verkündigung des Wortes Gottes, Freiburg i.B. 1943. Jungmann, Katechetik, Wien 1953.

4 Directoire des Constitutions, Alger 1952, p. 338. Daselbst wird auch vorgeschrieben, daß bei den wöchentlichen Sitzungen des Rates auf jeder Missionsstation die Fragen der Predigt besonders erörtert werden sollen: «En particulier, le ministère de la parole doit être tout spécialement étudié, précisé, réglé, dans son ordonnance et, parfois, jusque dans ses termes ...» (p. 102). — Vgl. die theoretische Darstellung von Möhlmann, J. L., SVD, De munere et formatione missionarii ut catechetae,

Die Wichtigkeit und Erhabenheit des Predigtamtes in der Mission kann es indes nicht verhindern, daß dem Missionar gerade daraus manche Enttäuschungen entstehen. Ich machte mehrmals das Experiment und habe am Montag Schüler von verschiedenen Stufen über die Sonntagspredigt ausgefragt. Sie wußten kein Wort mehr davon! Andere Missionare machten gleiche Feststellungen [5].

In der Legio Mariae fragte ich dann einmal, woran es wohl liege, daß die Leute so wenig von der Predigt behalten. «Gleichgültigkeit! Man hat kein Interesse daran. Man zuckt die Achseln und geht vorbei», war das gestrenge Urteil dieser Vertrauensmänner über ihre Mitchristen. Man muß da an die gleichen Erfahrungen des hl. Paulus denken. Er sah die tiefern Hintergründe davon darin, daß eben der «natürliche Mensch nicht erfaßt, was vom Geiste Gottes kommt». Schon auf der natürlichen Ebene braucht es zwischen zwei Redenden eine gewisse Kongenialität, wenn sie sich verstehen wollen. Ein Professor und ein Buschneger werden sich im allgemeinen nicht lange miteinander unterhalten können. Sie haben zu wenig gemeinsame Interessen, ihr Geistesgrad liegt zu weit auseinander. Und erst das Wort Gottes! Es steht auf einer Ebene, die dem Menschen aus sich unzugänglich ist. Der Mensch hat von sich aus kein entsprechendes Gehör, keine Kongenialität, um eine solche Botschaft zu vernehmen, zu verstehen und zu schätzen. Wohl mag ein rein akustisches Hören stattfinden, die Hörnerven mögen sich in Bewegung setzen, aber von einem wirklichen Hören ist nicht die Rede, das Herz kommt nicht in Schwingung und darum bleibt auch nichts zurück. «Nur im Geiste Gottes können wir erfassen, was uns von Gott geschenkt ist», bestätigt der Heidenapostel zum Schluß [6].

Dabei meint dieses «Erfassen» nicht bloß ein theoretisches Verstehen, sondern ein praktisches Befolgen, daß man von dieser Wahrheit angezogen wird und sein Leben darauf einstellt. Was sich einem «Erfassen» in diesem Sinn für Widerstände entgegensetzen mögen, um Heiden und Heidenchristen aus der Tiefe ihrer bisherigen Lebensauffassungen auf die Höhe des Berges der Seligkeiten mit seinen Forderungen der Nächstenliebe, der Feindesliebe, der Reinheit in Blicken und Gedanken, des innern gesammelten Betens zu bringen, kann man leicht erahnen! «Angesichts der Größe dieser Aufgabe ist es wahrhaftig nicht zu verwundern, wenn den Missionspädagogen manchmal tiefste Niedergeschlagenheit beschleichen will» [7].

Wenn also der Erfolg der Missionspredigt letzten Endes nur vom «Geiste Gottes» kommen kann, so wäre es doch eine verfehlte Taktik, die Erfolglosigkeit einfach in stiller Resignation Gott anheimzustellen. Es ist eine goldene Regel jeder Seelsorge, bei Erfolglosigkeit weder sich in die Resignation zu flüchten noch mit harten Worten und Urteilen über seine Schafe und Böcke herzufahren - was ja die Lage um nichts verbessert, im Gegenteil! -, sondern immer zuerst sich selber ehrlich zu fragen: bin nicht auch ich schuld daran? Habe nicht auch ich es anders, besser, richtiger zu machen? Der protestantische Missionar P. Simon gesteht ganz offen: «Daß unsere Verkündigung oft nicht

---

Romae 1950, bes. pp. 31-44, wo das Amt der christlichen Unterweisung als das erste und wichtigste dargestellt wird, das der Priester nach Möglichkeit selber ausüben soll!

5 Man sollte regelmäßig am Montag über die Predigt abfragen. Wenn die Schüler das wissen, passen sie sicher besser auf am Sonntag. Ein Missionar hatte eine zeitlang die Übung, sogleich nach der Messe ein Repetitorium zu halten und die wichtigsten Gedanken der Predigt abzufragen und noch einmal einzuprägen.

6 1 Kor 2, 12-16. Vgl. dazu die Ausführungen bei Soiron a.a.O. 22 f., 27 f.

7 Winthuis, P. J., Zur Psychologie und Methode der religiös-sittlichen Heiden-Unterweisung, Feldkirch 1929, p. 59.

verstanden wird, daß sie abgewiesen wird, liegt oft viel weniger an der geistigen Stumpfheit des Missionsobjektes als an der mangelnden geistigen Regsamkeit des Missionssubjektes, welches sich nicht ernstlich bemüht, in die Seele des Missionsobjektes einzudringen» [8].

Daß wir uns gerade betreff der Predigtweise in Afrika noch nicht rühmen können, alles getan zu haben, was von unserer Seite aus den Erfolg sichern könnte, geht aus Geständnissen verschiedener Missionare hervor. Ein in katechetischen Fragen sonst erfahrener Missionar erklärte mir auf meine diesbezügliche Fragen hin: «Ich kann mir noch kein Urteil zumuten über die richtige Predigt in Afrika.» Und ein anderer, den ich um einen Beitrag für eine Predigtsammlung anging, antwortete: «Ich habe Hemmungen, eine Predigt für eine solche Sammlung zu geben. Das sollten doch Muster von ‚afrikanischen' Predigten sein, ich aber habe es noch nicht erlickt, wie man für die Afrikaner predigen soll, damit es wirklich hineingeht.»

So viel ist klar, daß man in Afrika «anders» predigen muß als in Europa. Nicht daß die Afrikaner Menschen anderer Art wären mit einer magischen oder mythischen oder prälogischen Denkweise, oder wie immer man sie nannte. Solche Theorien, die bewußt oder unbewußt eine unüberbrückbare Kluft zwischen Weißen und Schwarzen aufwarfen, sind überholt. Aber auch ohne im geringsten der Rassendiskriminierung zu huldigen, bleibt für das Grundgesetz der Homiletik immer noch genug Raum, daß man sich den jeweiligen Hörern anpassen muß. Man predigt anders für Kinder und anders für Erwachsene, anders für Städter und anders für Leute vom Land, anders für Akademiker und anders für Arbeiter, anders für Leute mit einer europäischen und anders für Leute mit einer afrikanischen Geschichte und Gegenwart. «Wir alle wissen, daß wir ein Leib und eine Seele sind, wie wir ja auch zu einer Hoffnung berufen wurden. ... Und doch ist echt katholische Verkündigung des gleichen Wortes Gottes im Kölner Dom etwas anders als in einem Missionskirchlein bei den Bantunegern, anders in New York als in Indonesien und anders wiederum in China», schreibt P. Kösters S.V.D., dem das Anliegen der Anpassung des theologischen Unterrichtes in einheimischen Seminarien sehr am Herzen liegt [9]. Und der erfahrene Missionar P. Winthuis berichtet: «Ich behandelte genau dieselben Themen, die von allen katholischen Kanzeln und Lehrstühlen herab behandelt werden. Trotzdem sind meine Heidenpredigten so verschieden von denen europäischer Art, wie etwa die Flora und Fauna unserer Länder verschieden sind von denen der tropischen Südseewelt» [10].

Dieses «Andersartige» gilt es herauszusuchen und darzustellen. Es soll dem jungen Missionar zum Bewußtsein kommen, daß ihm Predigtsammlungen aus der Heimat unter Umständen einen sehr schlechten Dienst erweisen, wenn er glaubt, darin für jeden Sonntag eine gute Predigt finden zu können und damit die Tücken der Tropenhitze und der Denkträgheit pariert zu haben. Sie können ihm höchstens gedankliches Rohmaterial liefern, das er aber durch und durch neu gestalten und formen muß.

---

[8] Der Missionar bei der Verkündigung, in: Aus der Werkstatt des Missionars. Missionskonferenz Halle 1913, 121 f.

[9] Zur theologischen Ausbildung des chinesischen Klerus, in: Trierer theologische Zeitschrift, Trier 1952, 312.

[10] Wie ich den Heiden predigte, in: Der Heidenlehrer (Innsbruck) 1930, 14 f. (Diese Zeitschrift ist nach dem 1. Heft wieder eingegangen). Mgr. De Clercq bringt zwei bezeichnende Passus, wie ein Missionar und wie ein einheimischer Lehrer über die Trägheit reden, in: Conf. Plén. des Ordinaires des Missions de Congo Belge, Léopoldville 1936, 98 f.

So sehr solche europäische Predigtsammlungen, die sich um die zeitgemäße Verkündigung in Europa mühen, und homiletische Bücher und Zeitschriften die Regale der Pfarr- und Klosterbibliotheken füllen und auch in den Bibliotheken auf Missionsstationen verhältnismäßig gut vertreten sind, ebenso sehr fehlt es an entsprechenden Sammlungen und Büchern, die eine auf die typischen Verhältnisse der Missionsländer angepaßte praktische Handreichung bieten [11].

Theoretische Abhandlungen über die Predigtweise in den Missionsländern gibt es zwar verschiedene. Sie sind z. T. geschichtlicher Art und erforschen mehr die äußeren Umstände der Predigt und Katechese, Ort und Zeit und allgemeiner Inhalt [12]. Andere suchen in Teilstudien die Forderungen der modernen Katechetik auf die Missionsverhältnisse anzuwenden und verteidigen die bibelkatechetische Methode, suchen die richtige Aufteilung des Stoffes für die verschiedenen Schulstufen, legen die Grundlagen zu einem Missionskatechismus usw. [13]. Andere stellen eine mehr oder weniger vollständige Homiletik dar für den Gebrauch in Missionsseminarien und behandeln den Zweck der Predigt, die Quellen der Predigt, die Persönlichkeit des Predigers, die Formen der Predigt usw., gehen aber zu wenig ein ins konkrete Detail und auf das Typische gerade der afrikanischen Predigt [14]. Andere schließlich kommen direkt aus der Praxis und zeigen wertvolle Einzelheiten auf, aber es bleibt eben bei Einzelheiten [15].

---

11 In einheimischen Sprachen selber ist uns nur eine Sammlung in Swahili bekannt: Siku ya Mungu, verfaßt von P. Lefils, P. A., gedruckt in Kipalapala (Tanganyika). Diese Predigten sind aber mehr gedacht zum Vorlesen durch Katecheten auf Außenposten und tragen wenig eigentlich «afrikanisches» Gepräge. In europäischen Sprachen, aber für die Missionen bestimmt, gibt es: Charles de Foucauld, L'Evangile présenté aux pauvres nègres du Sahara, Paris 1947; Daems, C., Le Credo prêché aux néophytes, Hongkong 1910 (wie ein roter Faden kommt immer der Vergleich mit dem Kaiserkult, der Ahnenverehrung, der patriarchal. Familienordnung in China zur Anwendung). In den Blättern für Missionskatechese, herausgeg. von P. J. Thauren SVD, Wien 1935/39, sind einzelne recht gute Predigten zu lesen. In der Revue du Clergé Africain (Mayidi, Congo Belge, 1946 ff.) ist in jedem Heft eine Predigt, vielfach von einheimischen Priestern geschrieben, die aber, von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, zu wenig typisch afrikanisch sind. — Das Beste, weil Typischste, ist immer noch die Sammlung von Predigten, die P. Winthuis in seinem Buch, Zur Psychologie (vgl. Fußnote 7) angefügt hat: 95-248.

12 Vgl. Wicki, J., SJ, Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver. Ein Beitrag zu seiner Predigtweise und Katechese, in: NZM 1946, 85-103. Ders., Xavers Mitarbeiter in der Unterweisung der christlichen indo-portug. Bevölkerung, in: NZM 1947, 179-192. Jennes, P. J., CICM, Het Godsdienstonderricht in China, Brasschaat 1942. Engel, P. A., CSSp, Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland, Knechtsteden 1932, 56-62: Die Heidenpredigt nach Inhalt, Ort und Methode.

13 Blätter für Missionskatechese, bes. die Artikel von P. Hugolin Noll OFM. Dann die zahlreichen Artikel von P. J. Hofinger SJ in verschiedensten Zeitschriften. Ferner verschiedene Artikel in Lumen Vitae, Revue International de la Formation Religieuse, Bruxelles 1946 ff.

14 Wagner, P. Simon, OFM, Compendium Catechetica Missionalis, Peking 1944. Schilling, P. Dorotheus OFM, Extracta ex Periodico «Promptuarium», in den Jahren 1936/37. Antoine, P. N., PB, La prédication, in: Revue du Clergé Africain 4 (1949) 357-365; 5 (1950) 105-120. Thauren, P. J., SVD, Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, Wien 1935. Ferner die in Fußnote 4 und 7 erwähnten Arbeiten von Möhlmann und Winthuis.

15 Neben den in Fußnote 8 und 10 erwähnten Arbeiten noch: Mosmans, G., La prédication chez les noirs, in: Grands Lacs 55 (Namur) 1938, Déc., 234 f. Winthuis, P. J., Predigt in der Heidenmission, in: Düsseldorfer Missionskurs 35-45. Van Cleemput, P. CSSR, Les sermons et leur adaptation, in: Sem. de Miss. de Louvain 11 (1933) 302-312. Epple, K., Die Anschaulichkeit eines sogen. primitiven Volkes und ihre Anwendung bei der Darbietung des Evangeliums, in: Evangel. Missionsmagazin 73 (Basel), 1929, 141-148, 179-188. Tempels, P. Placide, OFM, Catéchèse bantoue,

So hat diese Untersuchung wohl noch eine Lücke auszufüllen. Wenn schon dem Missionar ganz allgemein eine ungenügende katechetische Vorbildung nachgesagt wird [16], so möchte sie mithelfen, diesem Mangel wenigstens auf dem Sektor der afrikanischen Predigtweise zu beseitigen. Es handelt sich also nicht darum, eine vollständige Homiletik für den Afrikamissionar zu schreiben. Sehr vieles über die Themawahl, das Sammeln des Stoffes, den Aufbau, über die natürlichen und übernatürlichen Eigenschaften des Predigers usw. setzen wir voraus. Wir wollen nur das typisch Afrikanische der Predigtweise herauszuheben suchen, uns fragen, inwiefern aus den afrikanischen Gegebenheiten heraus die Predigt besondere Eigenheiten haben soll, oder wenigstens inwiefern gewisse allgemeine Eigenheiten jeder guten Predigt auch vom Standpunkt der afrikanischen Hörer aus besonders gefordert werden.

Dieses Spezifische der afrikanischen Predigt wird mehr die Form als den Inhalt betreffen. Wohl ist bei der eigentlichen Heidenpredigt die Themawahl sehr wichtig, daß man nicht mit der Türe ins Haus fällt und die Leute bei der ersten Kontaktnahme schon kopfscheu macht. Bei den Katechumenen und Christen hingegen müssen wir den ganzen Glaubensinhalt verkünden. Da ist der Predigtinhalt nicht unserer Wahl anheimgestellt. Die Form aber ist uns überlassen, und die entscheidet zum nicht geringen Teil über Erfolg oder Mißerfolg der Predigt. Und gerade über diese konkrete Form ist in den oben erwähnten Abhandlungen wenig geschrieben worden [17]. Und doch verhält es sich mit der Predigt wie mit der Speise. Das Wichtigste an der Speise ist ohne Zweifel die Nährkraft. Aber die rechte Zubereitung und Herrichtung hilft doch wesentlich mit, damit man die Speise mit Freude und Appetit esse und sie verdaue und sich assimiliere. Oder ein anderes Bild: Wasser ist Wasser. Und doch, wie ganz anders, wenn man nur zweckbestimmte Wasser in einem Behälter vor sich hat, oder wenn man das Wasser zwischen zwei idyllischen Ufern dahinwandern sieht! Und auch da ist das Wasser wiederum in jedem Fluß anders eingebettet und spiegelt eine andere Umwelt wider. Die Hügel und die Schlösser und die Rebberge machen den Rhein zum Rhein, und die Krokodile und die Palmen und das Buschgras machen den Rufiji zum Rufiji - und in beiden Flüssen ist doch einfach Wasser! So verhält es sich mit der Predigt, und mit dem Predigtinhalt, den uns die Theologie liefert. Der Predigtinhalt ist wie Wasser in einem Behälter, farblos, überzeitlich, allgemeingültig. Durch die Form aber wird er eingebettet in die afrikanische Sprache und er spiegelt die afrikanische Umwelt wider und wird so zur afrikanischen Predigt.

Bevor wir nun die Eigenheiten der afrikanischen Predigtweise im einzelnen behandeln, müssen wir von einer Vorbedingung sprechen, ohne die der Missionar nie dazukommen wird, afrikanisch zu predigen.

Afrikanische Menschwerdung des Predigers

«Das Wort ist Fleisch geworden.» Ohne jede Schonung und Rücksicht braucht der Liebesjünger im Zusammenhang mit dem erhabensten Geheimnis das krasse Wort «Fleisch». Vom Wort Gottes, das von Ewigkeit her

---

St. André-les-Bruges, 2me Série, Fasc. 2; Hoffmann, Wie der Papua die Verkündigung aufnahm, in: Missionskonferenz Halle 1913, 149-155. Schärer, H., Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld, Basler Missionsstudien, Basel 1946. Wohlrab, K., Die Christliche Missionspredigt unter den Schambala, Tübingen 1929. Nida, E. A., How the Word is made Flesh, Communicating the Gospel to aboriginal people, New Yersey 1952. Wyder. H., Die Heidenpredigt, Gütersloh 1954.

16 Hofinger, P. J., SJ, Katechetik und Pädagogik im Dienst der Mission, in: Scientia Miss. ancilla, Nijmegen 1953, 110-123, bes. 111-115. Vgl. auch Galm, P. Maurus, OSB, Die katechet. Ausbildung des kath. Missionspersonals, in: MR 4 (1941), 15-23.

17 Hofinger, P. J., Nuntius Noster, Tientsin 1946 (30 Katechesen in lateinisch und chinesisch). Er schreibt im Vorwort: Ista schemata nonnisi adumbrationes concionum sunt, veluti ossa nuda, quibus missionarius concionator carnes addere et proprio fervore missionario spiritum Christi inspirare debet (p. 3). — Was hier also nicht gelehrt wird, gerade das wollen wir in unserer Untersuchung nachholen.

bei Gott war, durch das alles geworden ist, das das Licht und Leben der Menschen ist, von dem sagt er nicht bloß, daß es «Mensch» geworden ist - «Mensch» läßt immerhin noch an Geist und Seele denken -, sondern, daß es «Fleisch» geworden ist. Was Gott tut, tut er eben ganz. Wenn schon die Menschwerdung des Wortes Gottes im Plane Gottes lag, dann wurde sie auch mit letzter Konsequenz, ohne Abstrich und ohne Idealisierung, verwirklicht. Christus hat sich nicht gescheut, auch unser «Fleisch» anzunehmen. In allem ist er uns gleich geworden, außer die Sünde [18].

«Das Wort ist Fleisch geworden.» Nicht ein übernationaler Mensch ist Christus geworden, der zwischen oder über allen Rassen gestanden wäre, der die Kennzeichen und Vorzüge aller Rassen an sich getragen hätte. Da das Judenvolk Träger der Messias-Erwartung war, ist er ein Jude geworden, durch und durch, von seinem Kindesalter an bis zu den reifen Jahren, ein Jude in seinen Gesichtszügen, ein Jude in seiner Lebensweise, in seiner Kleidung, in seinen Umgangsformen, in seiner Denk- und Empfindungsweise, in der Liebe zu seinem Land, seinem Volk und seinem Tempel und seiner Geschichte.

«Das Wort ist Fleisch geworden.» Noch ein weiterer Sinn enthüllt sich uns. Das Wort Gottes, die zweite Person der Dreifaltigkeit, hat Fleisch angenommen. Aber auch das Wort seiner Verkündigung, alles, was Christus uns zu sagen hatte, was er vom Vater gehört hatte und uns offenbaren wollte, hat Fleisch angenommen. Christus hat uns seine Botschaft nicht auf dem innern Weg der unmittelbaren Gedankenübertragung vermittelt. Er hat sie in äußerlich hörbarer Gestalt, als Wort und Klang, aus seinem Munde kommen lassen. Er hat auch für sich selber nicht das Pfingstwunder in Anspruch genommen, so daß Menschen aller Sprachen seine Worte verstanden hätten. Er hat auch nicht in einer abstrakten, philosophischen Art geredet, die überzeitlicher, allgemeingültiger gewesen wäre. Nein, da er «zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt war» [19], hat er seine Gedanken auch ganz in die Sprache Israels gekleidet. Als guter Hirte hatte er so geredet, daß jeder aus seiner Herde ihn verstehen konnte. Im Tonfall, in der Wortwahl, im Satzbau, in den Bildern und Vergleichen war er ganz der Mann seines Volkes, so daß wir heute für viele Stellen die Kunst der Exegeten brauchen, die uns erst durch das Studium der damaligen Verhältnisse den Sinn erläutern können. So sehr hat das Wort Gottes jüdische Form und jüdisches Fleisch angenommen.

Christus ist der Herr aller Glaubensverkündigung. Er gab Auftrag und Sendung dazu. Er ist Inhalt und Gegenstand derselben. Er ist Vorbild und Lehrmeister dafür. Seine Predigtweise ist maßgebend für alle Zeiten und Zonen. Nicht in dem Sinn, daß wir sklavisch ihn nachahmen und die jüdische Form seiner Lehrverkündigung nach Afrika oder Indien oder China tragen sollten. Nein, wie Christus den Juden «jüdisch» gepredigt hat, so sollen wir den Afrikanern «afrikanisch» predigen!

---

[18] Phil 2, 5-7 und Hebr 4, 15.
[19] Mt 15, 24.

Dazu muß aber auch eine afrikanische Menschwerdung des Predigers vorausgegangen sein. Wer afrikanisch predigen will, muß nicht bloß äußerlich im afrikanischen Kontinent leben, sondern er muß innerlich in dieses Volk hineinwachsen, sich innerlich in diese Menschen hineinleben, er muß in gewissem Sinn einer ihresgleichen werden. Er muß die Bereitschaft Christi und seines großen Apostels haben, den Juden ein Jude zu werden, den Barbaren ein Barbare, allen alles [20]. Es muß eine afrikanische Menschwerdung des Predigers vor sich gehen, eine Reinkarnation in afrikanisches Fleisch und Blut, eine Impatrierung ins afrikanische Volk. Der Heilige Vater selber, der die großen Anliegen der heutigen Missionslage wohl kennt, gibt dem ausreisenden Missionar diese Mahnung mit: «Er soll jenes Gebiet, in das er gekommen ist, um ihm das Licht des Evangeliums zu bringen, wie eine zweite Heimat betrachten und mit aufrichtiger Zuneigung lieben» [21].

Erst wenn der Missionar diese geistige Einbürgerung ins afrikanische Volk vollzogen hat, wird auch sein Wort afrikanisch sein und werden sich die Afrikaner angesprochen fühlen. Erst dann wird er das alte wie das neue Afrika kennen und verstehen und schätzen lernen, wird in die Gedankengänge der traditionellen wie der modernen Afrikaner eindringen und in der Predigt darauf Antwort geben. Er wird die Bibel - und seine Theologiebücher! - mit den Augen und mit den Herzen eines Afrikaners lesen und so den Anschluß ans afrikanische Leben finden [22]. Die Hörer aber merken da plötzlich, daß ihr tägliches Leben mit seinen hundert Äußerungen und Auffassungen und Aspirationen da betroffen wird, sie sehen sich ins traute Land ihrer Sprache und ihrer Bilder und Gleichnisse versetzt, sie spüren die Sympathie des Redenden heraus - und geben wohl allen Widerstand auf, und die Apathie und Gleichgültigkeit verwandelt sich in Interesse.

Positive und negative Erfahrungen der Missionare erhärten diese Forderung der afrikanischen Menschwerdung des Predigers. Als der protestantische Missionar Hoffmann den Papua zu predigen anfing, bevor er in ihre Sprache und ihre Geisteswelt eingedrungen war, sagten sie ihm nachher heraus: «Warte erst noch, bis du wie unsere Kinder den nötigen Haufen Jams und Kokosnüsse gegessen hast», d. h. bis du einer von uns geworden bist und reden kannst, wie wir reden [23]. J. Danholz schreibt über einen Missionar: «Er hatte noch keine Fühlung gewonnen mit den Hörern, er kannte ihre Gedankenwelt noch nicht, er hatte seine (europäische) Schulweisheit noch nicht in (afrikanische) Lebens-

---

20 Vgl. 1 Kor 9, 19-23.

21 Evangelii Praecones (deutsche Ausgabe, Straßburg 1951), 10.

22 P. Simon a.a.O. 125, 127 f.: «Der Missionar muß das Ohr an das Herz des Volkes legen und wissen, was darin vorgeht. ... Beim ernsthaften Bemühen, die Hl. Schrift nicht nur in der Sprache des Missionsobjektes zu verstehen, sondern sie auch aus dem heidnischen Empfinden heraus, gewissermaßen mit den Augen des Heiden, den er gewinnen möchte, zu lesen, wird ihm klar werden, welche Antwort die Hl. Schrift gerade auf die Fragen seines Missionsobjektes hat. ... Dann wird er die Entdeckung machen, daß die Hl. Schrift, die er unter neuen Gesichtspunkten liest, auf neue Fragen neue Antworten bietet.»

23 A.a.O. 149 f.

weisheit umzusetzen gelernt. Und anderseits waren die brennenden Fragen seiner Zuhörer, ihre besondern Nöte, das geheimste Sehnen ihrer Herzen ihm noch verborgen. Deshalb, weil er noch nicht gelernt hatte, auf das Bedürfnis ihrer Seelen zu achten, wurde die Gabe, die er brachte, nicht erkannt. Deshalb stand auf den schläfrigen Gesichtern geheime Ablehnung zu lesen: ‚Ich bedarf deiner Ware nicht'» [24]. P. Antoine, W.V., Homiletikprofessor am Seminar in Baudoinville, zitiert in diesem Zusammenhang mit Recht ein Wort Chestertons: «Um Johannes Latein zu lernen, was muß man da in erster Linie kennen? - Man muß Latein kennen! - Nein, man muß den Johannes kennen!», d. h. seine bisherigen Studien, seine Aufnahmefähigkeit usw. [25]. P. Wagner O.F.M, Katechetikprofessor an einem chinesischen Seminar, führt einen gleichen Beweisgang, wenn er sagt: «Wer die Religion und die Sitten des betreffenden Volkes nicht gut kennt, gleicht einem Arzt, der Medizin verabreicht, ohne die Krankheit zu kennen» [26]. Und der die Bantuseele so gut kennende P. Tempels O.F.M. ist der Auffassung, wichtiger als dem jungen Missionar konkrete Ratschläge zu geben, sei es, ihn dazu zu bringen, sich bewußt in die Denkweise der Eingeborenen hineinzuleben und ihre Aspirationen zu kennen. «Dann werden sie in der Seele der Schwarzen selber herauslesen können, was man ihnen sagen soll» [27] - und wir möchten beifügen: *wie* man es ihnen sagen soll.

Diese Forderung, sich nicht so sehr äußerlich, sondern innerlich zu verafrikanisieren, setzt neben einer großen Liebe und Sympathie vor allem den beständigen Kontakt mit den Leuten voraus. Schon in der Heimat hat nicht jeder Priester ohne weiteres das nötige Wissen um seine Umwelt und den wirklichen Kontakt mit seinen Seelsorgskindern. Allzu groß ist die Gefahr, daß er irgendwie isoliert lebt, in seiner eigenen Sphäre schwebt und das wahre Leben zu wenig kennt und darum auch zu wenig wirksamen Einfluß auf die Lebensgestaltung der Welt hat. Und doch hat der Heimatpriester seine Jugend mitten unter diesen Leuten verbracht, er redet von Klein auf die gleiche Sprache wie sie, er hat die Welt-, Kirchen- und Philosophie-Geschichte des Abendlandes studiert und die Geistesmächte kennen gelernt, die die Gegenwart formen, er hat Pastoralzeitschriften und Bücher zur Verfügung, die über die laufenden Strömungen und die herrschenden Probleme orientieren und Lösungsversuche geben.

Der Afrika-Missionar ist diesbezüglich viel schlimmer daran. Als Fremdling kommt er mit seinen 30 Jahren in ein fremdes Land mit einer andern Vergangenheit, andern Sitten, andern Sprachen, andern Menschen. Um so bewußter muß er sich in diese neue Welt einleben wollen. Die Voraussetzung jeder erfolgreichen Seelsorge in der Heimat wie in der Mission ist, was der Gute Hirt in diesen Worten niedergelegt hat: «Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich. ... Die Schafe

---

[24] J. J. Danholz, Im Banne des Geisterglaubens, Leipzig 1916, 124.
[25] A.a.O. 108.
[26] A.a.O. 52.
[27] A.a.O. 1.

folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. Einem Fremdling folgen sie nicht ... weil sie die Stimme des Fremden nicht kennen» [28].

In den früheren primitiveren Verhältnissen ging das Sicheinleben noch leichter vor sich. Der Missionar lebte noch enger mit seiner Herde zusammen. Er war der Wanderapostel. Er mußte der zerstreuten Herde nachgehen und den vielen, die noch nicht zur Herde gehörten. Er übernachtete in Zelten und Hütten, redete unterwegs mit allen Leuten, saß am Abend mit ihnen ums Feuer. Heute, wo das Pfarreiwesen schon irgendwie ausgebaut ist, besteht die Gefahr, daß die Seelsorge sich zu sehr im Pfarrbüro abspielt, und das Niveau der Schulen bringt es mit sich, daß ein schöner Teil junger Missionare schon von Anfang an in die Schulen gesteckt werden, so daß sie den Kontakt mit den übrigen Leuten nicht mehr leicht bekommen, und die großen Erleichterungen, die das Velo, Motorrad und Auto bringen, haben die Kehrseite, daß der Missionar an den Leuten vorbeirast, schnell diese oder jene Außenschule besucht und auf Mittag oder Abend wieder im Pfarrhaus ist. Das alles ist in diesem Zusammenhange nur erwähnt, um den Missionar um so eindringlicher zu warnen, diesen Gefahren nicht zu erliegen, sondern auf alle Weisen den Kontakt mit den Leuten zu haben. «Ein Stubenhocker wird niemals volkstümlich und lebenswahr predigen können» [29].

In dem Maß der Missionar diese geforderte «afrikanische Menschwerdung» vollzieht, wird er die folgenden Ausführungen und Anregungen verstehen und durch seine eigenen Beobachtungen weiter ausbauen. Wir versuchen nun zu zeigen, in welchen Punkten der afrikanische Charakter in der Predigt sich auswirken soll.

Der afrikanische Charakter in den Problemkreisen

Jeder Mensch hat seine Lieblingsideen und jede Kulturgruppe hat ihre bevorzugten Problemkreise. Auch Afrika mit seiner ganz eigenen Vergangenheit und seiner ganz eigenen Lebensweise hat seine eigenen Problemkreise, und die afrikanische Predigt muß irgendwie darauf abgestimmt sein.

Wir verstehen das nicht im Sinn einer Auswahl von gewissen Glaubenswahrheiten, die man vor allem vortragen müsse, während man andere, weniger zeitgemäße, oder in unserm Fall, «weniger afrikanische», beiseite lassen könne. Eine kerygmatische Theologie in diesem Sinn ist von der Kirche nie anerkannt worden und wird es nie werden [30].

Die Problemkreise, die wir hier in erster Linie meinen, kommen nicht vom christlichen Glaubensgut her, sondern liegen schon vor in der vor-

---

[28] Jo 10, 4-5, 14.

[29] Berens, P. Alphons, PA, Was sichert mir den Erfolg bei meinen Belehrungen vor den schwarzen Zuhörern? In: Blätter für Missionskatechese 4 (1939), 40. — Von einem ehrlichen Bemühen, die Geisteswelt eines Volkes kennen zu lernen, zeugt das Buch von P. Winthuis (wenn man auch nicht alle seine Auffassungen teilen kann): Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, Leipzig 1931.

[30] Vgl. Kappler, E., Die Verkündigungstheologie, Freiburg 1949.

christlichen afrikanischen Gedankenwelt. Es sind Problemkreise, die den Afrikaner immer wieder beschäftigen und interessieren, auf die darum der Prediger bei Darlegung aller Wahrheiten immer wieder zurückkommen, an denen er wie an Ankerplätzen immer wieder anlegen kann. Wir wollen diese Problemkreise etwas aufzeigen, ohne indes den Anspruch zu erheben, dabei vollständig und erschöpfend zu sein.

Einer dieser Problemkreise ist das lebendige Bewußtsein vom *Urstand der Menschen.* Zwar haben die Afrikaner durchaus nicht das geschichtliche Bewußtsein wie wir. Die zeitliche Fixierung der vergangenen Ereignisse ist sehr vage und das, was wir Quellenkritik nennen, ist ihnen noch unbekannt. Trotzdem, oder gerade deshalb, leben sie stark in der Vergangenheit, nicht nur dem Wissen nach wie wir, sondern dem Erleben nach. Erzählungen von den Taten der Vorfahren können sie immer und immer wieder zuhören. Sie fragen sich dabei gar nicht, ob es so geschehen sei, ob es, um mit unsern Kategorien zu reden, sich um eigentliche Geschichte oder um bloße Legenden oder Märchen oder Fabeln handle [31]. Sie fühlen auch die schicksalsmäßige Verbundenheit mit ihrem Stammvater und bis hinauf zu den ersten Menschen. Afrika hat auffallend viele Mythen von der Erschaffung der ersten Menschen und von einem bösen Ereignis, das den Urzustand des Glückes zerstört habe [32]. Wir Menschen des Abendlandes sind heute viel zu rationalistisch. Wir erklären Glück und Unglück aus unserm eigenen Tun und Versagen, Krankheit und Tod aus den verschiedenen natürlichen Ursachen. Wir glauben, mit unserem Willenseinsatz, mit Technik und Wirtschaft und Medizin die Übel der Welt immer mehr zurückdämmen zu können. Die Afrikaner wissen sich noch viel mehr von Geheimnis und Schicksal umgeben. Sie erleben Hunger, Krankheit und Tod noch viel ursprünglicher als wir und haben darum das Bedürfnis, sich immer wieder sagen zu lassen, daß es früher nicht so war und warum es dann so geworden ist. Sie erzählen sich z.B., wie die ersten Menschen murrten, wenn es regnete, und murrten, wenn die Sonne schien, oder wie sie bei einem Essen, das Gott ihnen gab, an allem nörgelten, und dann habe sich Gott aus ihrer Gemeinschaft zurückgezogen. Oder sie wissen, wie Gott den ersten Menschen den Auftrag gab, einen Korb verschlossen an einen bestimmten Ort zu tragen. Unterwegs aber stach sie die Neugier, und wie sie den Korb sachte öffnen wollten, zischte eine Schlange heraus. Vor Schrecken ließen sie alles fallen und so kam die ganze Schlangenbrut heraus und erfüllte seither die Erde. — Solchen Menschen sagt der Genesisbericht sehr viel. Es ist mir oft aufgefallen, wie einheimische Lehrer bei den ersten Seiten der biblischen Geschichte lange verweilen und jenen Urzustand in allen Details zu schildern wissen. Für den Prediger ergibt sich daraus, daß er nach solchen Urstandslegenden bei seinem Stamm forschen soll und sie ruhig neben dem Genesisbericht verwerten darf.

---

31 In neuester Zeit kommt allerdings das kritische Denken auch auf. Vgl. dazu: Bühlmann, P. Walbert, Psychologisch-religionspädagogische Erwägungen über Fragen von Negerschülern, in: NZM 1951, 220-229.

32 Belege in unserm Buch: Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Schöneck-Beckenried 1950, 208 f.

Und wenn es in Europa nicht erwünscht ist, bei Behandlung eines Themas immer «bei Adam und Eva anzufangen», so ist das in Afrika viel eher am Platz und läßt sich bei vielen Themata, z.B. über die Sünde, über das Übel in der Welt, über die Erlösung, über den Himmel usw. immer wieder mit Vorteil machen.

Ein anderer Problemkreis, ursächlich mit dem eben erwähnten verknüpft, ist der *Kraftgedanke,* der das Denken des Afrikaners beherrscht. Das ganze Wünschen und Hoffen der Bantu läuft auf das hinaus, wie sie die Lebenskraft vermehren, und das ganze Fürchten und Fragen geht darum, wie sie der Verminderung dieser Kraft durch Hexer und Geister entgegenwirken können. Wir brauchen uns hier nicht in die philosophische Diskussionen über esse und agere, über die scholastische Auffassung vom Wesen einer Sache und die modern-physikalische Auffassung der Kraft einzulassen. Tatsache ist, daß der Afrikaner in der Kraftkategorie denkt und daß auch wir heute nach unserem Wissen von Hypnose und Magnetismus und Parapsychologie ein Kräftespiel von Mensch zu Mensch nicht mehr ganz von der Hand weisen können. Noch eindeutiger wissen wir, daß in der Übernatur ein solches Kräftespiel am Werk ist, und so ist es für den Prediger immer dankbar, unser übernatürliches Leben - ein Grundgedanke der christlichen Botschaft - wirklich als Leben, als etwas Lebendiges, Wachsendes oder Absterbendes, zu schildern. Gott ist das wahre Leben. Sein Leben ist mehr wert als das Leben der Pflanze oder des Tieres oder der Menschen. Er hat uns von seinem Leben mitgeteilt. Der Teufel ist der eigentliche Zerstörer des Lebens. Die Sakramente sind die Lebens- und Kraftquellen. Die 10 Gebote Gottes sind die Schutzwehren, die uns vor Unfall und Schaden schützen wollen. Die Schutzengel und Heiligen sind die Ratgeber und Helfer. Alles kommt auf das an, in der heiligmachenden Gnade zu wachsen und nicht abzunehmen. ...[33].

Bei aller Betonung der Übernatur darf indes die *Sorge des Menschen,* vor allem des Naturmenschen, *um seine natürliche Existenz* nicht leicht genommen werden. Auch Christus hatte Verständnis für die Sorge der Hungernden, der Kranken, der von Todesfällen Betroffenen. Und unsere Kirche hat so viele Segnungen und Sakramentalien für all diese hundert Sorgen des Lebens. Die heidnische Religion gab dem Bantuneger so viele Schutzmittel - ob wirksame oder nicht, sei dahingestellt! Er suchte im Ahnendienst vor allem sich selber und seine eigene irdische Sicherheit. Auch im Verkehr mit dem Mitmenschen geht er immer auf seinen Vorteil aus. *Faida* (Nutzen, Vorteil, Interesse) ist eines der meist gehörten Worte in Swahili. *Faida gani?* (Was nützt mir das?), *Nimepata faida* (Das hat mir Nutzen gebracht), sind alltägliche Redewendungen. In Europa sucht der durchschnittliche Christ in der Religion vor allem die Sicherung seiner übernatürlichen und jenseitigen Existenz. In Afrika muß der Prediger damit rechnen, daß seine Zuhörer neben jenem «Unum

---

[33] Tempels, Catéchèse bantoue 6-22. Zu diesem Kraftgedanken unter den Bantu im allgemeinen vgl. Tempels, La philosophie bantoue, Elisabethville 1945. Sr. Constance-Marie, Babira, Essai d'adaptation, und: L'âme noire, Namur 1947. P. Schebesta, SVD, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, Teil III: Die Religion, Bruxelles 1950.

necessarium» *auch noch* irdischen Nutzen und irdisches Fortkommen von der Religion und von der Mission erwarten - und im rechten Maß dürfen sie das auch von den Sakramentalien und von den Schulen und Werkstätten der Mission erwarten. Gott selber hat uns diese natürliche Auswirkung der rechten Religion garantiert: «Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden»[34]. Die Worte *faida* (Nutzen), *baraka* (Segen, Wohlstand), *heri* (Glück), dürfen darum im natürlichen und übernatürlichen Sinn immer wieder in der Predigt auftönen. Sie werden das Interessenfeld der Zuhörer ins Zentrum treffen.

Ein weiterer Gedankenkomplex, in dem der Afrikaner sich heimisch fühlt, ist die *Sippe.* Sie ist für die meisten Afrikaner die kleinste und zugleich die größte Gemeinschaft, die ihnen wirklich etwas bedeutet. Die Einzelfamilie sagt ihnen noch lange nicht das gleiche wie uns. Beim Essen findet man nicht Eltern und Kinder zusammen, sondern die Männer und Knaben vor dem Haus, und die Frauen und die Mädchen und die Kleinkinder hinter dem Haus. Am Abend sitzen die Männer um ihr Feuer, die Frauen unterhalten sich anderswo. Nachts schlafen die Eltern und die Kleinkinder in einer Hütte. Sobald aber die Kinder größer werden, haben die Knaben der Sippe ihre gemeinsame Schlafstätte und ebenso die Mädchen. Das Wort «Familie» in unserm Sinn ist dort noch gar nicht beskannt - wie es auch unsern Vorfahren nicht bekannt war, weshalb man das lateinische Wort *familia* eingeführt hat. Was wir aber heute mit dem Wort «Familie» verbinden, die Jugenderinnerungen, die es auslöst, ist in Afrika noch mit der Sippe verhaftet, und alles Interesse, das wir dem Familienschutz entgegenbringen, bezieht sich in Afrika auf die Sippe, und alle Heimatliebe und alle Sehnsucht aus der Fremde nach dem Vaterland ist in Afrika auf die Sippe bezogen. So wird man auch in der Predigt immer wieder auf die Sippe zu sprechen kommen. Man kann durch die rühmende Anerkennung ihrer Sippenordnung eine captatio benevolentiae machen. Man soll sie aufrufen, die Sippe vor der heutigen Bedrohung und dem Zerfall zu schützen. Man muß aus dem Sippenerlebnis organisch auch das Bewußtsein der andern sich bildenden Gemeinschaften herauswachsen lassen, der kleinern Gemeinschaft, der sakramentalen Ehe, und der größern Gemeinschaft von Staat und Volk. Auch die übernatürlichen Lehren von der Gotteskindschaft, von der Gemeinschaft der Heiligen, von der Pfarrgemeinschaft usw. können sehr gut durch das Sippenerlebnis veranschaulicht und darin verankert werden. Sogar die catholicitas unserer Kirche kann von daher sehr wirksam dargestellt werden. Früher sah der einzelne nicht über seine Sippe hinaus. Aber daß in seiner Sippe das und das Brauch war, war für ihn Grund genug, es eben auch so zu tun. Heute nun, wo sich das Blickfeld weitet, wo die Abwanderer sehen, daß auch in den Städten Kirchen und noch größere Kirchen sind als auf ihrer Buschstation, und wo der Missionar sagen kann, daß in allen Erdteilen die besten Menschen unsern Glauben halten und seit 2000 Jahren diesen gleichen Glauben halten, ist das ein äußerst wirksamer Gedankengang.

---

[34] Eph 6, 3.

Im heutigen Umbruch Afrikas bilden sich natürlich wieder neue Problemkreise heraus. Wir wollen nur auf zwei hinweisen. Zuerst: das *Geld*. Kein Wort besitzt heute mehr Zauberkraft als das Wort «Geld». Dieses Wort vermag alles. Es lockt die Burschen und Männer in die Plantagen und Bergwerke und Städte. Es läßt sie im Dienst der Europäer schaffen. Es bewegt die Frauen zur Prostitution. Es verursacht die zunehmende Kriminalität in Afrika. Gewiß, die «auri sacra fames» ist alt und allgemein menschlich. Aber in Afrika ist die Bekanntschaft mit dem Geld ein Neuheitserlebnis und beherrscht darum um so mehr das Denken des aufstrebenden Afrikaners. Der Prediger würde an einem Kernproblem seiner Zuhörer vorbeireden, wenn er meinte, das Geld hätte auf der Kanzel keinen Platz. Er muß - und zwar nicht im verletzenden Ton, sondern mit großem Takt - den Zweck, die Erlaubtheit und Nützlichkeit des Geldes erklären und auf die Gefahren des Geldes für Zeit und Ewigkeit hinweisen. Er muß von der freiwilligen Armut der Ordensleute und Missionare reden, an die der Durchschnittsafrikaner praktisch nicht glaubt und die er auch gar nicht richtig versteht. Er muß für die heikle Frage der Kirchensteuer nicht nur fordernd, sondern vor allem erläuternd, langsam den Weg ebnen.

Wer etwas die Gesprächsthemata der Leute kennt, weiß, daß diese angetönten Fragen durchaus nicht überflüssig sind, gründlich behandelt zu werden. In einem Lehrerseminar irgendwo im Tanganyika ließ man einmal die Schüler die Schwierigkeiten und Einwände gegen den Glauben niederschreiben, die sie während der Ferien gehört hatten. Es ist auffallend, wie oft die Geldfrage wiederkehrt, gerade im Zusammenhang mit der Kirchensteuer: «Die Missionare von heute haben kein Interesse mehr an den Christen, sie wolllen nur noch das Geld der Christen. . . . Früher waren die Missionare sehr gut. Sie gaben an den Sonntagen den Leuten Salz und Kleider und die Kinder, die getauft wurden, bekamen ein Kleid. Heute nicht mehr. Seht darum, wie heute so wenig Leute mehr in die Kirche gehen. . . . Heute muß man bei den Patres alles kaufen, sogar die Rosenkränze und Medaillen. Dadurch richten die Patres die Religion selber zugrunde. . . . Früher blieben die Patres immer bei uns. Heute gehen sie alle paar Jahre heim, um das Geld, das sie von uns abgenommen haben, heimzutragen. ...» Solche Schauermären stehen nicht vereinzelt da [35]. Der Prediger muß mit solchen Auffassungen rechnen und sich im Kopf seiner Zuhörer damit auseinandersetzen.

Nicht weniger heikel ist die Frage des *Kolonialsystems* und des Inferioritätskomplexes, den viele Afrikaner haben und doch nicht mehr wahr haben wollen, und des Superioritätskomplexes, den viele Europäer haben und immer noch wahr haben wollen. Durch den Hinweis auf die Verfluchung Chams, die theologisch und ethnologisch nicht auf das heutige Afrika anwendbar ist, kann diese Frage nicht mehr gelöst werden - auch

---

[35] Vgl. auch, wie der Geldhunger der Afrikaner im Zusammenhang mit dem Photographiertwerden zum Ausbruch kommt: Walbert Bühlmann, Psychologische Beobachtungen beim Photographieren von Negern, in: Acta Tropica 11 (Basel 1954), 403-411.

wenn diese Auffassung noch in allzuvielen Köpfen spuckt. Durch bloßes Sich-Ausschweigen ist der Sache auch nicht gedient. In einer Predigt über die Vorsehung z.B. muß in Afrika auf solche Fragen eingegangen werden. Es braucht dazu allerdings ein sehr großes Gerechtigkeitsempfinden und eine zarte Hand, um durch Berührung solcher Wunden nicht noch mehr zu verletzen, sondern zu heilen.

Das waren Problemkreise, die an sich nicht vom christlichen Glauben aufgeworfen werden, sondern die schon vorliegen, die aber nachträglich in eine gewisse Beziehung zum Glauben treten. Es sei noch kurz auf typisch afrikanische Probleme hingewiesen, die direkt durch das Eindringen des Glaubens in Afrika hervorgerufen werden und die der Prediger natürlich auch in Betracht ziehen muß, wenn seine Predigt «afrikanisch» sein soll [36]. Er muß reden - was man in Europa nicht muß - von der Polygamie und dem traditionellen heidnischen Erbrecht, das auch manchem Christen wieder zum Verhängnis geworden ist; vom Ahnendienst und seinen vielen Ausdrucksformen im täglichen Leben, inwieweit sie verboten und inwieweit sie erlaubt sind; vom Unterschied der Sakramente und Sakramentalien zur Magie usw. Doch das sind ja Selbstverständlichkeiten - wenigstens in sich, wenn auch die praktische Behandlung nicht gar so leicht ist.

Der afrikanische Charakter im Sprachbau

Die erhabensten Wahrheiten des Glaubens würden uns nichts nützen zum Heile, wenn Gott sie uns nicht in einer menschlich verständlichen Sprache mitgeteilt hätte. Auch der Missionar muß als Vertreter des kirchlichen Lehramtes den hl. Glauben so verkünden, daß man es verstehen kann.

Die erste Voraussetzung ist, daß er in der Muttersprache des betreffenden Volkes rede. Auf diese selbstverständliche Forderung gehen wir nicht näher ein. Sie ist schon eingehend behandelt worden [37].

Es kann indes Missionare geben, die in der einheimischen Sprache predigen und doch nicht verstanden werden. Eine erste Ursache davon kann darin liegen, daß sie Wörter brauchen, die der Zuhörer nicht kennt. Im Swahili nennt man solche Wörter *maneno ya Kamusi* (Wörterbuch-Wörter), Wörter, die zwar im Diktionär stehen, aber vom gewöhnlichen Volk nicht gebraucht werden. Im großen Swahili-Katechismus Mungu na Wanadamu [38] steht z. B. der Satz: *Yesu ametangua sheria ya sadaka.* Ich fragte unsern Hausboy, was das Wort *-tangua* bedeute. Er wußte es nicht und sagte schließlich aus dem Zusammenhang erratend, es heiße, etwas einführen, also: Jesus habe das Opfergesetz eingeführt. Es heißt

---

36 Vgl. in diesem Zusammenhang die 2 anregenden Arbeiten von P. Berthold Kromer CSSp, Christusbotschaft an Afrikaner, Mödling b. Wien 1937, und: Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche, in: ZMR 35 (1951) 256-279.

37 Vgl. die gute Arbeit von P. Gregorius von Breda OFMCap, Die Muttersprache, Eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten, Münster i. W. 1933.

38 Ndanda 1949.

aber gerade das Gegenteil: Jesus hat das Opfergesetz (des Alten Bundes) aufgehoben. Auch von allen Schülern der 5. Klasse wußte kein einziger den Sinn des Wortes. Solche Beispiele ließen sich zahllos vermehren. In der religiösen Literatur darf man es sich noch eher erlauben, gewisse weniger gebrauchte Wörter zu verwenden. Man darf schließlich die Sprachkenntnis der Leser auch etwas erweitern. Bei der Lektüre haben die Leute Zeit, es zu überdenken und den Sinn aus dem Kontext herauszufinden. Und in der Schule kann - und soll - der Lehrer unverstandene Wörter im Katechismus erklären. In der Predigt dagegen geht das nicht. Da bleibt keine Zeit zum Nachdenken und es ist kein Lehrer da, der nachhilft. Das Wort, das nicht verstanden wird, ist schon verklungen. Man kann es nicht mehr einfangen und es ausfragen: «Was bedeutest du?» Und es geht dem Hörer wie dem Wanderer auf dem Weg, der plötzlich vor einer abgerissenen Brücke steht. Der Zusammenhang mit dem weiteren Gedankenweg ist unterbrochen oder wenigstens erschwert. Der Prediger sollte darum seine Wörter nicht im Wörterbuch nachsuchen. Wenn er in Verlegenheit ist, kann er dem Hausboy rufen, ihm den Gedanken erklären und umschreiben und von ihm das treffende Wort erfragen. Er sollte kein Wort in der Predigt brauchen, das er nicht schon aus dem Mund seiner Christen gehört hat.

Selbstverständlich hat diese Forderung nur teilweise Geltung in Bezug auf die spezifisch christlichen Termini, die der Missionar tatsächlich oft neu formen muß. Diesen langwierigen Prozeß haben wir anderswo ausführlich dargestellt [39].

Die einzelnen Wörter fügen sich zusammen zum Satz. Es kann vorkommen, daß das einzelne Wort verstanden wird, und der Sinn des Satzes doch ein Rätsel bleibt, weil der Missionar von seiner Muttersprache her den Satzbau geformt hat und noch nicht entdeckt hat, daß die einheimische Sprache ganz anders vorgeht. Wie verschieden das sein kann und wie schwer es dementsprechend ist, sich umzustellen, drückt C. Meinhof sehr anschaulich aus: «Von der Muttersprache her geht es uns so schwer, die Fassung eines Satzes ‚afrikanisch' zu gestalten, wie wenn man bei der Klaviatur die hohen Töne links und die tiefen nach rechts verlegen würde. Jeder Virtuose wäre da ein Stümper» [40]. Pater Winthuis hat diese Feststellung praktisch erfahren. In den Anfängen brachte er seine Zuhörer einfach nicht dazu, seinem Unterricht geistig zu folgen. «Da gewahrte ich, daß meine fehlerhafte Sprache an dem Verständnismangels meiner Leute schuld war. Ich redete nicht kanakisch, sondern deutsch mit kanakischen Worten.» Und er fügt bei, «daß jeder unter Primitiven wirkende Missionar, der ohne Hilfe eines einheimischen Mentors seine linguistischen Arbeiten anfertigt, die fremden Wörter und Satzteile nach europäischer Denkart zusammenstellt und kaum einen Satz in der fremden Sprache fehlerfrei spricht oder schreibt, es sei denn, daß ihn ein ganz hervorragendes Sprachentalent auszeichnet» [41].

---

[39] Die christliche Terminologie vgl. Fußnote 32.

[40] Das missionarische Sprachproblem, in: Allgemeine Missionszeitschrift 33 (Gütersloh 1906), 207 f.

[41] Die linguistisch-ethnologische Vorbildung des Missionars, in: ZM 9 (1919), 234, 237.

Es passiert uns selber, daß wir beim Lesen einheimischer Übersetzungs-Literatur uns öfters den Urtext vorstellen und uns fragen müssen: wie hat das wohl im Deutschen oder Französischen geheißen? Und so kommen wir erst zum Verständnis des Satzes. Der einheimische Zuhörer unserer Predigt kann aber nicht auf den «Urtext» zurückgreifen! So sagten mir tatsächlich da und dort Leute, daß man bei gewissen Predigern nicht verstehe, was sie sagen wollen. Man verstehe die Worte, aber fasse nicht den Sinn. Wer da noch aufmerksame Zuhörer erwartet, wäre ein großer Idealist! Ein einheimischer Priester erklärte mir, daß er beim Lesen von Übersetzungsbüchern, auch der Heiligen Schrift, oft plötzlich wie vor einem Felsen stehe. Der ruhige Weitergang werde erschwert, es brauche eine eigentliche Anstrengung, man müsse sich fragen: «Was wollte der Übersetzer da wohl sagen?», und so kommt man mit Mühe wieder weiter. Als ich diesen gleichen Priester nach seinem Urteil über ein bestimmtes Büchlein fragte, antwortete er mit der den Negern eigenen Art, eine negative Kritik sehr vorsichtig und anständig auszudrücken: «Man *kann* es verstehen», d.h. man kann erraten, was der Übersetzer sagen wollte, aber wenn man es korrigieren wollte, müßte man alles anders formen.

Wir können hier natürlich nicht im einzelnen aufzeigen, worin dieser «einheimische» Sprachbau besteht. Das würde uns viel zu weit führen und es ist auch von Sprache zu Sprache verschieden. Es entstehen heute immer mehr Grammatiken, die die Bantusprachen nicht über den Leisten europäischer Sprachen schlagen, sondern von den eigenen Bantusprachgesetzen her die Grammatik aufbauen und die Syntax behandeln. Da kann der Missionar viel lernen. Die Praxis muß er vor allem im Gespräch mit den Eingeborenen selber sich aneignen. Nur die paar grundlegendsten Sachen seien hier vermerkt: komplizierte Satzgebilde mit Vor-, Nach- und Untersätzen sind durchaus zu vermeiden. Bei aller rhetorischen Begabung liebt der Afrikaner nicht die rhetorische Periode, sondern die schlichte Koordination der Gedanken[42]. Man soll ferner die Ereignisse so schildern, wie sie zeitlich aufeinander folgen, z. B. nicht sagen: «Jesus fing an zu lehren, nachdem er in ein Schifflein gestiegen war», sondern: «Eine große Volksmenge drängte sich um Jesus. Da stieg er in ein Schifflein und fing an zu lehren.» Sehr wichtig ist auch der Gebrauch der direkten Rede[43]. Und schließlich soll man die vielen Substantive der europäischen Sprachen verbal auflösen.

Ein etwas übertriebenes Beispiel kann uns diese paar Grundregeln veranschaulichen. Durchaus unafrikanisch wäre folgende Einleitung zu einer Predigt: «Meine lieben Christen. Nach der Behandlung der 7 Sakramente im allgemeinen, von denen wir gehört haben, daß sie von Christus eingesetzt wurden und uns in jedem Abschnitt des Lebens die besondern übernatürlichen Hilfen bringen, wollen wir nun zur Behandlung der Taufe übergehen. Wenn die Katechumenen zur Kirche kommen, nachdem sie den Taufunterricht vollendet haben, frägt sie der Priester, was sie wünschen. Sie antworten, daß sie getauft werden wollen. Aus dieser Antwort kann man schließen, daß die Taufe ein sehr begehrenswertes Gut ist, sofern man wenigstens den rechten Maßstab ansetzt . . .» Man müßte diese Sätze so auflösen: «Meine lieben Christen, ihr erinnert euch noch: das letzte Mal habe ich von den 7 Sakramenten gepredigt. Wer hat die

---

42 Vgl. den Ausspruch von F. C. Laubach, einer der großen Vorkämpfer für die Campaign gegen das Analphabetentum: «The most burning question we confront in the whole literacy campaign is where to find writers who will abandon their ideas of style and write with easy words, short sentences, short paragraphs, every sentence interesting and hookind in whit the whole» (zit. in: R. Ure, The Highway of print, New York 1946, 97).

43 Mgr. De Clercq, Recueil d'instructions pastorales, Léopoldville 1949, 89-93, betont vor allem diese 2 Regeln der chronologischen Reihenfolge und der direkten Rede.

Sakramente eingesetzt? Jesus Christus hat die Sakramente eingesetzt. Warum hat er gerade 7 Sakramente eingesetzt? Weil er uns in jedem Abschnitt unseres Lebens auf besondere Weise helfen will. Gut, das wißt ihr noch. Heute nun behandeln wir das erste Sakrament, die Taufe. Denkt an unsere Katechumenen. Ein, zwei, drei Jahre haben sie den Unterricht besucht. Nun ist der Unterricht fertig. Eines Tages kommen sie da zur Kirche. Dort vor der Kirche bleiben sie stehen. Der Priester geht hinaus und frägt sie: «Was wünscht ihr?» Sie antworten: «Wir wünschen getauft zu werden.» Habt nicht auch ihr so an eurem Tauftag geantwortet? Ihr seht also, wie alle Menschen nach der Taufe begehren. Die Taufe ist wirklich ein sehr begehrenswertes Gut. Zwar kenne ich viele Heiden, die begehren nicht getauft zu werden. Wenn ich sie frage: «Was willst du?», dann sagt der eine: «Etwas Tabak, Baba», und der andere sagt: «Einen Batzen.» Sie sagen nicht: «Wir wünschen getauft zu werden». Sie kennen eben das Gut der Taufe noch gar nicht. ...» Von einer solchen Fassung würde es wohl heißen, was mir einst ein Lehrer als Kompliment sagte: «Du predigst so einfach. Selbst die Frauen verstehen es!»

In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, daß es in der Predigt - nicht bloß in der eigentlich katechetischen Predigt - immer von Vorteil ist, auf die festen Formulierungen des Katechismus zurückzukommen, wo es sich aus dem Gedankengang ergibt. Wenn die Darlegung einer Wahrheit in loser Form plötzlich in eine bekannte Fassung des Katechismus ausmündet, ist das immer wohltuend. Die Predigt kommt so in Zusammenhang mit dem früheren Unterricht und die Einheit unseres Glaubensgebäudes tritt den Zuhörern klar vor die Augen. Diese freuen sich übrigens, plötzlich etwas Vertrautes zu hören und mit stillem Stolz sagen sie sich: «Ja, das wissen wir.» Und schließlich wird auf diese Weise der Hauptgedanke der Predigt in konzentrierter Form den Leuten mitgegeben, während eine freie, vom Katechismus abweichende Formulierung nicht so eindringt und vielleicht sogar die Leute verwirren kann.

Wie der einzelne Satz, soll auch der ganze Aufbau der Predigt klar und durchsichtig sein, daß die Leute sich an etwas halten und es behalten können.

Im Anschluß an den afrikanischen Satzbau muß auch noch ein Wort gesagt sein über die afrikanischen Gesten bei der Predigt. Der Afrikaner macht viele Gesten. Wie beim Tanz seine Hände, seine Füße, sein Kopf, seine Hüfte, sein ganzer Körper in Bewegung ist, so ist auch sein Reden lebendig. Aber er macht andere Gesten als wir. Es ist schon manchem jungen Missionar passiert, daß, wenn er einem Menschen ruft und winkt, dieser davongeht. Warum? Weil unsere Geste des Herwinkens fast gleich ist der afrikanischen Geste des Wegweisens. Für das Herwinken macht man eine ganz andere Geste. Ferner hält man für die Bezeichnung, wie groß etwas ist, die Hand ganz anders, je nachdem es sich um eine Sache, ein Tier oder einen Menschen handelt. Das alles muß der Prediger sich merken, sonst stiftet er Verwirrung. (Fortsetzung folgt)

War Martin Martini chinesischer Mandarin?

Von P. Dr. Benno M. *Biermann* O.P.

In den bisherigen Biographien des bedeutenden Jesuiten-Missionars Martin Martini, der, 1614 geboren, in der chinesischen Mission von 1643 bis zu seinem Tode 1661 eine große Rolle spielte, wird von seinem Mandarinat nicht gesprochen, obwohl die Dominikaner-Schriftsteller seinen Aufzug als Mandarin in Fuan eingehend beschreiben [1]. Louis Pfister erwähnt in seinen Notices biographiques [2] die Frage nicht. In der Liste der Mandarine fehlt sein Name [3], ebenso wie der des Francisco Sambiasi, S.J., der 1645 am Hofe des Ming-Kaisers Lungwu in Foochow lebte und von diesem als Gesandter in großem Aufzug nach Makao entsandt wurde [4]. Die Jesuiten waren ernstlich bemüht, den weltlichen Ehrenstellen auszuweichen und gestatteten die Annahme nicht ohne schwerwiegende Gründe, wie das im Falle Sambiasis der Fall war.

Der sel. Franz von Capillas schreibt in seinem Berichte, den er im Kerker 1647 beendete, Gott habe der Mission nach einer Zeit der Verfolgung die Freiheit wiedergegeben, «indem er sich eines Paters der Gesellschaft bediente, den der König wegen seiner Kenntnisse in der Astrologie und der Militärkunst zum Mandarin des königlichen Hauses ernannte, der dem Ritter des Goldenen Vließes in Spanien zu vergleichen sei. Und er befahl ihm, mit einem Vizekönig (Liu Chung Tsao) nach der Provinz zu ziehen, worüber dieser herrschte (Tschekiang), damit er dort dem Kriegsvolk die Kriegskunst beibrächte. Der Pater nahm an, weil der Vizekönig ihm versprach, ihm in seiner Provinz eine Kirche zu errichten und ihn in der Mission zu unterstützen. Und weil der Vizekönig aus Moyang stammte, zwei Meilen von Fuan entfernt, wollte er zunächst durch seine Heimat ziehen, ehe er in sein Amtsgebiet zog und brachte den Pater mit. Und da der Pater Ritter vom Goldenen Vließ war, was in diesem Reiche mehr bedeutet als Vizekönig, ehrten ihn alle als eine königliche Person. Er kam mit dem Vizekönig zur Stadt und besuchte den Mandarin und den Vizekönig und sagte ihnen, daß sie unrecht täten, die Diener des Gesetzes zu verfolgen. Sie seien wie er Missionare, und man möge nicht weiter in dieser Weise gegen sie verfahren. Damit hörten sie auf, uns zu verfolgen, und wir konnten wieder an die Öffentlichkeit treten wie zuvor» [5]. Als anderer Augenzeuge aber berichtet Fray Juan Garcia in seinem Brief vom 27. Sept. 1648, daß Martini einherzog mit Fahnen und Lanzen, mit Flinten und anderen Insignien im Seidenkleide mit goldenen Drachen auf der Brust. Auf diese Nachricht hin wurde der Brief als unecht erklärt, da Martini nie Mandarin gewesen sei [6].

In der Nationalbibliothek zu Lissabon befindet sich der Jahresbericht Martinis

---

1 Vgl. B. Biermann O.P., Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927, S. 76.

2 Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne mission de Chine 1552—1773 I, Changhai 1932, p. 257.

3 L. c. p. 444.

4 L. c. p. 140s. In der Literatur wird das Mandarinat Martinis oftmals geleugnet. Auch Antnio de Gouvea S.J. leugnet es in seiner Schrift gegen Navarrete (1677; B. Nac. Paris, MS Esp. 409 f. 143).

5 Hilario Ocio y Viana O.P., Notas biográficas del Vble. P. Fray Francisco de Capillas, Manila 1894, p. 51s.

6 Vgl. dazu Biermann, l.c. S. 76.

von 1646, in dem wir die Aufklärung der Angelegenheit finden [7]. Im Vorjahr war Martini von Giulio Aleni beauftragt worden, den neu eingetretenen P. Smogulecki [8] in die chinesische Sprache einzuführen und wurde mit ihm und Pacoal Fernandez [9] nach Yemping im Inneren Fukiens gesandt, wohin sich der König Lungwu [10] in diesem Jahre von Foochow aus vor den nachdrängenden Tataren zurückzog. Das brachte allerlei Unruhe und Aufgaben mit sich. In der Kirche kamen viele Mandarine zusammen, darunter der Kolao Chun Tien, der obwohl Heide, ein alter Freund und großer Wohltäter der Mission von Yemping war [11]. Wie Sterbende - die Mingdynastie stand vor dem Zusammenbruch - suchten sie nach einem Arzt, der ihnen helfen konnte und machten Eingaben an den König, Martini beizuziehen, insbesondere der Kolao. Aber Martini verbarg sich vier Monate lang. Zu Beginn des 5. Monats kam der Viezekönig der Stadt und des Landes des Kolao und erhielt den Auftrag, in sein Gebiet zu ziehen und Martini dorthin mitzunehmen. Der Vizekönig suchte ihn in der Mission auf, wo er gerade krank zu Bette lag, und erwies ihm dort die größten Höflichkeiten. Er machte ihm die schönsten Versprechungen: er habe schon Haus und Kirche für ihn bereit. Aber Martini bedankte sich für alle Güte und erklärte ihm, er möge ihn in Frieden und in Ruhe lassen. Der Zweck seines Kommens nach China sei einzig, den Seelen seiner Bewohner zu Hilfe zu kommen. Er könnte nicht gehen ohne den Willen seiner Oberen, ohne den er nichts tun dürfe. Der Vizekönig ging auf seine Worte ein und erklärte: «Hier hast du keinen anderen Vorgesetzten als den König. Durch diesen wirst du verpflichtet, und damit hast du deinen Willen und wir den unseren. Wir werden von dir vieles lernen und wir werden dir eine schöne Kirche geben, sodaß viele durch unsere Vermittlung euer Gesetz annehmen. Und wenn du uns in den gegenwärtigen Nöten beistehst und uns viele Dinge von Europa lehrst, versprechen wir dir, beim König durchzusetzen, daß er weitgehende Erlaubnis gebe für die Verbreitung des Gesetzes Gottes, und daß er im ganzen Reiche euren Christen Kirchen erbauen lasse» [12]. Auch darauf ließ sich Martini nicht ein und gab schriftlich seine Erklärung. Der Vizekönig aber überreichte dem König ein neues Memoriale und teilte ihm den Aufenthalt Martinis mit. Der König sandte sofort einen Boten, ihn zu

---

7 MS. 722 de Fondo Geral f. 346r ss. Der Kodex gehört zu den Abschriften aus dem Jesuitenarchiv in Makao, die sich in der Bibliothek von Ajuda in Lissabon finden (Jesuitas na Azia).

8 Pfister, l.c. p. 262 gibt als Jahr der Ankunft an 1646. Sm. wirkte in China bis zu seinem Tode 1656.

9 Nach Pfister p. 220 ein Chinese, der zuletzt 1648 in Yemping erwähnt wird.

10 Nach dem Selbstmord des letzten allgemein anerkannten Ming-Kaisers Chung Cheng hatten die Tataren den ganzen Norden des Reiches besetzt. Aber im Süden suchten Prinzen aus der Familie der Ming ihre Herrschaft aufrecht zu halten. Nachdem der erste Kronprätendent Prinz Fu den Tataren in die Hände gefallen war, wurde Lowang in Hangchow zum König ausgerufen, der sich aber beim Falle der Stadt den Tataren auslieferte und von ihnen hingerichtet wurde. Daraufhin wurden die beiden Prinzen Lu und Tang zum König ausgerufen, die sich gegenseitig befehdeten. Tang, in Tsüanchow gekrönt, regierte unter dem Namen Lungwu in Foochow, dann in Yemping. Er wurde 1647 von den Tataren gefangen genommen und in Tsüanchow hingerichtet. Daraufhin wurde in Kanton Yungli zum König erwählt, bei dem die Jesuiten wieder eine große Rolle spielten. Über die dortigen Wirren vgl. Jesuitas na Azia 49-V-13 f. 1-35r: Relação das guerras e levantamentos que houve na China 1642—1647 in Lissabon-Ajuda. Ferner den Bericht von Simão de Acunha ebda. 50-V-38.

11 Chun Tien dürfte der ungenannte Kolao sein, mit dem Giulio Aleni freundschaftlich verhandelte: Daniel Bartoli S.J., La Cina, Roma 1663, p. 789-792.

12 MS. 722 f. 384r.

rufen. Martini erzählt: «Ich kam zum König in den gewöhnlichen Kleidern, in denen ich auch die anderen Mandarine besuchte, eine überaus große Ehre, die uns in Staunen setzt. Nachdem ich dann die gewohnten Verbeugungen gemacht, wollte er nicht, daß ich niederkniete, sondern ich sollte stehend sprechen, indem er als Grund anführte, das Gespräch sei ja sehr kurz - wie es tatsächlich mehr als eine Stunde dauerte - und da der Vizekönig besorgt war, daß ich mich auch vor dem König dem Auftrag entziehen werde, blieb er zugegen und half mir bei dem Gespräch, sagte mir die Worte vor, wenn ich ausweichen wollte. Als der König dies bemerkte, sagte er: Vizekönig, Ihr braucht nicht zu zweifeln: Der Kolao will den Pater, und so sollt Ihr ihn mitnehmen! Und indem er mir gebot, mit ihm zu ziehen, bot er mir verschiedene Titel und Würden an, die ich alle zurückwies mit der Begründung, ich dankte seiner Majestät für so hohe Ehren, aber zu meinem Beruf als Prediger des Gesetzes Gottes passe es nicht. Wenn S. Majestät mir befehle, zu dem Kolao zu gehen, werde ich sofort gehen, denn wenn es meine erste Verpflichtung sei, Gott zu gehorchen, so sei die zweite (der Gehorsam) gegen seine Majestät, die an Gottes Stelle die Erde beherrsche. Der König war sehr zufrieden, und da ich die Würden nicht annehmen wollte, versprach er mir ein Seidenkleid, «die Drachen» genannt, eine Ehrung, die der König den größten und höchstgeschätzten Mandarinen zuteil werden läßt. Und so nennt man dieses Kleid den ersten Grad unter den Mandarinen, die sich alle unterscheiden nach den verschiedenen Stickereien auf den Galakleidern, und die vom ersten Grad tragen das Bild des weißen Reiher (gallo) und die höchst Geachteten das Bild der Drachen, als besondere Huld des Königs. Ich wollte das so gnädige Anerbieten des Königs nicht ablehnen, aber ich bat S. Majestät um die Erlaubnis, aus diesem Kleid eine Kasel, ein Meßgewand machen zu dürfen. Ich erklärte, die höchste Ehre hätte ich, wenn ich dem wahren Gott das Opfer darbrächte, und ich wollte dabei die große Gunst S. Majestät anwenden, indem ich den wahren König der Könige, den Herrn des Himmels bäte, S. Majestät in den gegenwärtigen Gefahren von Seiten der Tataren beizustehen. Zugleich möchte er alle Güter gewähren, die ich S. Majestät wünsche für Leib und Seele und ihm seine Erkenntnis geben. Mit diesen und anderen Fragen und Antworten verabschiedete ich mich von S. Majestät, und am anderen Tage schickte er mir als Geschenk die berühmten Drachen, aus denen ich ein Meßgewand machte, und jetzt noch immer (agora continuamente - unter der Herrschaft der Tartaren?), wenn ich zur Messe hinausgehe, gebrauche ich dieses Kleid zur großen Erbauung der Heiden und zur großen Freude der Christen, indem sie sehen, daß wir die Ehren nicht für uns suchen, sondern für Gott, wie es sich gebührt» [13].

Martini sagt also nichts davon, daß er von der Würde, die ihm König Lungwu verlieh auch anders Gebrauch gemacht hat, als am Altar. Aber dafür, daß dies geschehen ist, sind der sel. Franz von Capillas und Fray Juan Garcia vollgültige Augenzeugen. Er hat sich ehrlich dagegen gewehrt, Mandarin zu werden, wie ihm das der Gehorsam gegen seine Oberen gebot. Er ist auch nicht Mandarin irgend eines der chinesischen Tribunale gewesen, die nur noch in geringem Maße bestanden haben mögen, aber tatsächlich war der Mandarin des 1. Grades, geradeso wie es Francisco Sambiasi gewesen ist, dem das gleiche Drachenkleid gegeben wurde, als er mit dem entsprechenden Aufwand und Pomp als Gesandter nach Makao zog. Auch Fray Vittorio Ricci O.P. kam als Mandarin und Gesandter des Seeräubers und Mit-Königs der Mingfürsten mit Gefolge nach Manila (1662) und empfing dafür die Quittung, er habe den Priester- und Ordensstand entehrt [14]. Frei Silvestre de Azevedo

[13] L.c. - 348v.

[14] Vgl. Biermann, Die Anfänge etc. S. 109, Anm. 102.

O.P., der am Hofe des Königs von Kambodja zu den höchsten Ehren aufstieg, wurde von seinen Oberen in striktem Gehorsam zurückberufen, und mußte, als er sich aus den goldenen Ketten nicht befreien konnte, auf jede Unterstützung seines Ordens lange verzichten [15]. Es ist wahr, daß die hohen Würden und Hofämter für die Missionare stets eine schwere Belastung bedeuten, für sie persönlich wie für die gesamte Mission. Aber auch im Westen hat es heilige Kleriker in hohen weltlichen Stellungen gegeben, trotzdem die weltliche Gewalt immer eine schwere Belastung für die Kirche war. Unter der tyrannischen Herrschaft orientalischer Potentaten war es oftmals eine absolute Unmöglichkeit, ihren Ehrungen auszuweichen. Wenn sie nicht gesucht, sondern als Last getragen wurden und die Missionare persönlich die Demut und apostolische Einfachheit zu üben suchten, kann man ihnen daraus keinen Vorwurf machen. Martini kommt in der Folge seines obigen Berichtes auch auf die Dominikanermissionare in Fukien und ihre Bedrängnisse zu sprechen und erzählt, wie er ihnen geholfen habe. Es waren die Patres Fray Juan Garcis, Fray Francisco Diez und der sel. Francisco de Capillas, der Anfang 1648 das Martyrium erlitt. Martini beurteilt ihre Angelegenheit außerordentlich hart, indem er klagt, über die «guten, mehr eifrigen als klugen Religiosen», die nicht handelten, wie es in den neuen Christengemeinden notwendig gewesen wäre, indem sie in medio luporum mit Schlangenklugheit hätten vorgehen sollen. Der große Aufruhr in der Dominikanermission könne nicht «Verfolgung» genannt werden, weil er nicht aus Liebe zu Gott ertragen sei, sondern aus anderen Gründen. Er schildert die Sachlage: Ein guter, reicher Christ Namens Johannes (Kai Tsching) [16] hatte eine Tochter, die (wohl in früher Jugend, als Johannes noch Heide war) nach chinesischer Sitte einem jungen Manne, jedenfalls einem Heiden, versprochen war. Nun wollte das Mädchen Jungfrau bleiben und verweigerte die Verbindung. Darauf rotteten sich die Feinde des Johannes zusammen, raubten seine Häuser aus, steckten sie unter Mitwirkung des Pöbels in Brand und erhoben Klage gegen die Christen. Es ist möglich, daß die Dominikaner bezüglich der Empfehlung der Jungfräulichkeit unklug vorgegangen sind. Sie haben auf die Vorstellungen Martinis hin nach Manila berichtet und sind nachher vorsichtiger gewesen, ohne ihre Prinzipien aufzugeben. Martini setzte sich auch tatkräftig für sie ein und konnte den Frieden wieder herstellen, aber seine Vorwürfe gingen über das Ziel hinaus. Aus solchen Gründen haben sich in der Kirche von Anfang an gefährliche Verfolgungen ergeben, und in China erblühte aus der Praxis der Dominikaner das Institut der Jungfrauen, das soviel Segen für China gebracht hat, das eigentlich der Anfang war für die christliche Emanzipation der Frau in China [17].

Martini erlebte anscheinend noch in Fuan oder Moyang das Vorrücken der Tataren in Fukien [18]. Aber es gelang ihm, rechtzeitig zu entkommen, wenn er auch in der Annua nichts davon erwähnt, während er über die Jahresfolge in der Nachbarprovinz Tschekiang noch berichtet.

In seinem Büchlein über den tatarischen Krieg [19] berichtet Martini nichts Näheres von den geschilderten Ereignissen in Fukien. Dort heißt es: «Zu

---

15 Biermann, Die Missionen der portugiesischen Dominikaner in Hinterindien, ZM 21, Münster 1931, S. 309 ff.

16 Biermann, Die Anfänge etc. S. 75 f.

17 Ebda. 159 ff.

18 MS. 722. f. 349v erzählt er, daß einige Tataren mit dem Schwerte in der Hand in die Dominikanermission eindrangen und Silber forderten. Nur deshalb zogen sie sich ohne Schädigung der Mission zurück, weil sie die Armut sahen, in der der Missionar in dem stattlichen Hause lebte.

19 De Bello Tartarico Historica. Auctore R.P. Martini Martinio. Ed. 3. Coloniae 1654.

dieser Zeit wurde ich von dem Kaiser Lungwu nach der Stadt Wenchow (nicht weit von der Grenze Fukiens an der Küste in Tschekiang) gesandt. (Dorthin zog er offenbar von Fuan weiter mit dem Vizekönig.) Als ich dort eingezogen war, kamen sehr bald die Tataren und eroberten die Stadt Wenchow im ersten Ansturm mit Leichtigkeit und ohne größere Schwierigkeit auch die dazugehörigen Städte. Ich bewohnte in Wenchow, wo die Furcht und die Flucht der meisten alles in Aufregung hielt, ein großes Haus. Als ich nun hörte, daß die Tataren kamen, heftete ich über das Haupttor des Hauses ein langes rotes Plakat mit der Inschrift: «Hier wohnt der Lehrer des Göttlichen Gesetzes aus dem Großen Westen». Ähnliche Inschriften pflegen die Mandarine anzubringen, wenn sie auf Reisen sind, wo sie einkehren. Dann stellte ich im großen Hofe des Hauses europäische Bücher auf, darunter einige in Prachtband, dann auch einige mathematische Instrumente, Fernrohre, Brennspiegel und anderes dieser Art. Schließlich stellte ich auf einem dazu hergerichteten Altar ein Bild des Erlösers auf, mit äußerst glücklichem Erfolg. Denn, weit entfernt davon, daß ich von den tatarischen Soldaten irgend eine Unbill oder eine Belästigung erfahren hätte, lud der Mandarin der Tataren mich ein, nahm mich huldvoll auf und fragte mich, ob ich gewillt sei, die chinesische Haartracht und Kleidung zu wechseln (diese Frage war typisch, da die Chinesen in diesen äußerlichen Dingen den äußersten Widerstand zeigten). Als ich zusagte, ließ er mich in seiner Gegenwart scheren, und als ich darauf hinwies, daß diese Tracht zu den chinesischen Kleidern nicht passe, legte er selbst seine Beinschienen ab und wollte sie mir anziehen und setzte mir seine tatarische Mütze auf, lud mich zum Mahle ein, gab mir einen Freibrief und ließ mich zu meiner alten Station und Mission in der vornehmen Stadt Hangchow ziehen» [20].

Navarete bemerkt dazu, die Dinge hätten sich anders zugetragen. Martini habe sich als nahen Verwandten Adam Schalls vorgestellt, der damals schon am tatarischen Hofe eine große Rolle spielte und sei dadurch frei geworden, was übrigens zu dem Bericht Martinis, nicht in Widerspruch steht [21]. Jedenfalls lag es nicht im Interesse Martinis, sein chinesisches Mandarinat bekannt zu geben, woraus sich erklären mag, daß auch die eigenen Mitbrüder davon schwiegen oder auch nichts wußten. Der Vizekönig Liu Tschung Tsao mußte seinen aussichtslosen Krieg gegen die Tataren ohne Martini weiter führen und Martini war aus der peinlichen Situation befreit, die er selber nicht gesucht hatte.

---

20 L.c. p. 71-73.

21 Domingo Fernández Navarrete O.P., Tratados históricos, políticos, éthicos y religiosos de la Monarchia de China, Madrid 1676, p. 448, n. 15.

THEOLOGIE und MISSION

Gedanken zu dem Buche Hermann Köster's SVD
«Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie» (Kaldenkirchen 1954)
von Olaf *Graf* O.S.B., Kobe (Japan)

«Die beiden Aufsätze ‚Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie' und ‚Missionstheologie' werden hier unter dem gemeinsamen Titel «Theologie und Mission» veröffentlicht», beginnt das Vorwort der im folgenden zu besprechenden Studie. Warum der Buchtitel dann aber doch nur den 1. der beiden Aufsätze wieder nennt, ist nicht ersichtlich und insoferne zu bedauern, weil im andern Falle die eminente Bedeutung dieser Arbeit gerade für ein Organ der katholischen Missionswissenschaft unmittelbarer an den Tag treten könnte. Es gibt in allen Wissenschaften, vorab aber in den geisteswissenschaftlichen, nicht selten Werke, die auf breitestem Raume zwar vielerlei zusammentragen und wortreich auskramen, wirklich Neues aber, die Erkenntnis Vorantreibendes kaum zu sagen wissen. Was der Steyler Missiologe Hermann Köster, früher in China, heute am Redaktionsstab der MONUMENTA SERICA in Tokyo wirkend, auf knappen 122 Seiten bietet, darf man nicht nur als das Gegenteil des «multa, non multum» bezeichnen (multum, non multa), sondern multum, necnon multa wird hier entfaltet und so Treffendes mit gelegentlich erfrischendem Freimut ausgesprochen, daß sich eine etwas eingehendere Besprechung in dieser Zeitschrift sicherlich rechtfertigen läßt, ja geradezu geboten erscheinen dürfte.

I

«Wesen und Aufbau katholischer Theologie neu zu umreißen, sodaß der Ordnungszusammenhang der großen Zweigfächer moderner Theologie darin aufleuchte» (7), ist heute mehr denn je ein dringendes Anliegen, für den Verfasser deshalb um so mehr, weil er nur so im 2. Teil der Arbeit folgerichtig darlegen kann, «daß die sogenannte Missionswissenschaft reine Theologie ist und nichts als Theologie ist» (65). Die Wesensbestimmung der Th. als «wissenschaftliche Rück-besinnung auf die gesamte Offenbarungswirklichkeit und ihre Beziehung zum Menschen» wird zunächst per partes (Wissenschaftlichkeit - Rückbesinnung - Offenbarungswirklichkeit) erörtert und dabei gewissermaßen eine theologische Enzyklopädie in nuce umrissen. Das alte, auf Schleiermacher fußende Schema (geschichtliche, systematische, praktische Th.) wird mit Recht beiseite geschoben, die neue Gliederung geht vom lebendigen Theologisieren aus, «sucht das organisch Gewachsene lebendiger Theologie zu umfassen und zum Ausdruck zu bringen» (28). Gewiß ein fruchtbarer Gedanke, das organische Gewachsensein der theologischen Besinnung in und mit dem Wachstum der Kirche als des Corpus Christi Mysticum zur Einteilungsgrundlage zu erheben.

Die Fundamentaltheologie, «das Kundmachen der Offenbarungswirklichkeit, das Daß und Was der Offenbarung» fungiert naturgemäß an der Spitze, sogleich gefolgt von der Geschichtlichen Theologie (Kirchengeschichte) als dem «Verlauf der gläubigen Annahme der Offenbarung durch einen Teil der Menschheit», «das Werden und Wachsen des Gottesvolkes» (31), also - um mit Möhler zu sprechen, - das Hineinwachsen des Christus in Raum und Zeit durch Angliederung und Entfaltung des Corpus Christi Mysticum. In eben diesem mystischen Leibe setzt der Herr seine Heilstätigkeit weiter fort durch sein Lehr-, Priester- und Hirtenamt: um die systematische Darstellung dieser Funktionen bemüht sich die Theologie der Seelsorge: Homiletik-Katechetik, Liturgik-Rubrizistik, Kirchenrecht und Gemeindeleitung. Als 4. Gruppe theologischer Disziplinen befaßt sich die Bibeltheologie mit der in der Schrift objektivierten Offenbarung, und als Krönung und Abschluß fungiert die Theologische Glaubens- und Sittenlehre, das Glaubensbewußtsein des Gottesvolkes, «wie es unter Führung des Heiligen Geistes die Offenbarung ‚erfährt' bzw. die Offenbarungswirklichkeit auffaßt» (31).

Wenn sich uns hier schon ein leichtes Bedenken meldet, so wäre es dies, daß uns der Standort der Liturgik, ihre Subsumption unter die Seelsorge nicht glücklich gewählt

erscheint. Liturgie ist durchaus mehr als eine Funktion der Seelsorge, weil eben die Sakramentenspendung sie nicht zur Hälfte erschöpft. Ihr Herzstück ist das neutestamentliche Opfer, eingebettet in den Ring heiliger Zeiten und Feste, in das Kirchenjahr, Liturgie ist primär Kult und dann erst Sorge für das Seelenheil. Auch die Neubearbeitung der Eisenhofer'schen Liturgik durch Josef Lechner (Grundriß der Liturgik 1950, Herder) betont die Unabhängigkeit der Liturgik von der Pastoraltheologie (cfr. ebenda pag. 12). Wir möchten eine leichte Abänderung des skizzierten Einteilungsschemas des Verfassers in Vorschlag bringen: unter Geschichtliche Theologie nur primär das äußere Wachsen des Corpus Christi Mysticum zu verstehen und dann als selbständiges Glied (der Kirchengeschichte koordiniert) sein inneres Leben in Liturgie und Mystik zu behandeln durch die ihnen zugeordneten Disziplinen. Ihnen beiden würden dann die Funktionen des Lehramtes folgen, wiederum (wie die des Priesteramtes) in einer Zweiteilung: Bibeltheologie sowie Theolog. Glaubens- und Sittenlehre; den Beschluß bildeten die um das Hirtenamt gruppierten Zweige der Th., Homiletik-Katechetik und Kirchenrecht-Pastoraltheologie. Diese Anordnung erschiene uns der inneren Rangordnung der 3 Ämter besser angepaßt und sie würde wohl auch der Mystik eine organischere Zuordnung ermöglichen. Köster weist ihr (mit Tillmann) den Platz nach der Moraltheologie (oder als einen Teil von ihr) an, da sie sich in der Hauptsache um den Wert der Liebe bemühe und praktisch fast aufgehe in Gebet und Beschauung. Das ist durchaus möglich und bei der vom Verfasser getroffenen Anordnung kaum anders zu erwarten. Die Mystik läßt sich verstehen als Krönung und Abschluß des christlichen Tugendstrebens; sie läßt sich aber auch begreifen und darstellen als letzte Stufe der erhebenden und begnadenden priesterlichen Tätigkeit Christi in den Seinen und höchste Form des Opferkultes unter Führung und Beseelung durch den göttlichen Liturgen. Es möchte uns scheinen, als trete in dieser Anordnung die in den höheren Graden des mystischen Lebens immer radikalere Passivität des begnadeten Menschen gegenüber der übermachtenden Alleinwirksamkeit Gottes zutage und als werde dabei die schlechthin absolute Bindung christlicher Mystik an die Person und Tätigkeit des Herrn deutlicher ersichtlich (im Unterschied zu Erscheinungen echter Mystik in außerchristlichen Religionen, deren Möglichkeit etwa in Neuplatonismus Plotins, im Sufismus des Islam, im Bakti-wesen des Hinduismus durchaus zugegeben werden könnnen). *

---

* Daß man in Dingen von geringerem Gewicht noch des öfteren eine von der Meinung der Verfassers abweichende Ansicht vertreten kann und wird, mindert den Wert der Arbeit mit nichten. Immerhin sei u. a. folgendes zu etwaiger neuer Überprüfung herausgestellt: Ist es nicht doch zuviel behauptet (wenigstens in dieser Formulierung), daß «nur der Theologie betreiben kann, der glaubt», und daß «leichter noch ein vollständig unmusikalischer Mensch den Kunstwert einer Fuge von Bach erfassen kann denn ein Außenstehender das Eigentliche der Offenbarungswirklichkeit» 16)? Studien des kirchlichen Rechtes sind auch nach dem Verfasser genuin theologische Studien; man kann sie zweifellos betreiben und Beachtliches darin leisten auch ohne den Glauben an die Übernatürlichkeit der Kirche. — Weil Theologie mehr sei als bloße Rückbesinnung, werde in der Begriffsbestimmung die Vorsilbe Rück- durch Bindestrich getrennt geschrieben (15). Wieso Rück-besinnung etwas anderes besagen soll als Rückbesinnung, entzieht sich dem Referenten. — War der hl. Pfarrer von Ars wirklich so beschränkt, daß er nicht richtig Theologie studieren konnte? Neuere Biographien des Heiligen rücken von dieser Auffassung ab. Er mag ein herzlich schlechter Lateiner gewesen sein, und das auswendige Hersagen längerer Schlußketten (man denke an den damaligen Lehrbetrieb!) mag ihm unmöglich gewesen sein. Ein Mann aber, von dem der große Lacordaire gestand, auf der Kanzel noch lernen zu können, der eine überragende (auch natürliche) Menschenkenntnis besaß und schlagfertig gewesen ist (einer vorlauten Nonne, die ihm taktlos vorhielt, man halte ihn für einen Ignoranten, erwiderte er: Das mag ja stimmen, aber es gibt doch noch eine Reihe von Dingen, die ich Sie lehren könnte!), - der hätte auch Theologie studieren können, hätte man sie ihm in einer ihm kongenialeren Weise geboten. —
Sehr Zutreffendes wird Seite 27 (bes. Anm. 35) im Anschluß an Josef Bernhart's Übertragung von Teilen der Summa theol. des hl. Thomas ins Deutsche zur Eindeutschung theologischer und philosophischer Fachwörter ausgeführt. Gleichwohl will uns die vom Verfasser öfter verwandte Bernhart'sche Prägung «Offenbartheit» nicht sonderlich gefallen. Sie mag nicht schlechter sein, als etwa «quidditas», «entitas» etc.

Die Möglichkeit zu abweichenden Auffassungen, wie sie hier, in der Anmerkung und nachher zum 2. Teil der Studie geäußert werden, freilich nur eher andeutend denn ausführlich begründend, mindern - wie schon betont - dem Buche nichts von seinem Wert. Es zögert nicht, den Finger auch auf unmittelbar aktuelle wunde Punkte in unsern (ostasiatischen) Missionsbetrieb zu legen. Als Beleg dafür sei nur auf 2 Probleme hingewiesen: das der katholischen Bibelübersetzung in die Landessprache und das des Lateinstudiums des einheimischen Klerus. Von ersterem wird auf S. 44ff und besonders Anm. 58 gesprochen und bedauert, daß die Arbeiten des franziskanischen Bibelinstitutes (früher in Peking, jetzt in Hongkong), so verdienstlich sie an sich seien, die zahlreichen Vorarbeiten der protestantischen Missionen (manche davon in riesiger Verbreitung und wegen Schönheit der Sprache und Gediegenheit bei Christen wie Heiden geschätzt) so gut wie völlig ignoriert hätten. Wir möchten in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß die Verhältnisse in Japan durchaus ähnlich gelagert sind und daß Gefahr besteht, auf unserer Seite eine ganz ähnliche Lösung zu suchen. Solange die romanische - vor allem italienische, - katholische Bibelarbeit (vielfach, nicht ausschließlich) glaubt, die deutsche und englische evangelische Bemühung um das Gotteswort in souveräner Distanzierung ignorieren zu dürfen, wird das auch kaum je anders werden. Das Wort des Verfassers (S. 45, Anm.): «Eine einfache Überarbeitung dieses allgemein bekannten und angenommenen Textes hätte das bißchen Einheitlichkeit mit dem protestant. Christentum betont und der so überaus dringenden ökumenischen Aufgabe förderlich gedient», trifft die Situation in Japan und Korea genau so klar und gut wie diejenige Chinas vor der roten Sturzflut.

Ganz dasselbe gilt u. E. für die auf Seite 51f. (bes. Anm. 70) ausgesprochene, gewiß etwas kühne Forderung einer Aufgabe der lateinischen Bildung des einheimischen katholischen Klerus. Man darf es glauben, daß die angeführten Gründe für den japanischen Bereich noch ungleich stärker wiegen. Es bedeutet keineswegs eine Herabsetzung dieses so hochbegabten Volkes, festzustellen, daß es im Punkte der Erwerbung einer halbwegs fließend zu gebrauchenden Fremdsprache den Koreanern und den Chinesen nachsteht und daß vor allem die Bewältigung des Lateinstudiums in den 2—3 Jahren *nach* Absolvierung der Höheren Schule vor Beginn des Theologiestudiums bis zu dem unbedingt nötigen Grade eines halbwegs adäquaten Verständnisses von Brevier und Missale (ganz zu schweigen von einem lateinischen Dogmatikstudiums!) nicht nur eine untunliche Überbelastung, sondern schlechthin eine Unmöglichkeit darstellt. Es liegt auf der Hand, daß die Preisgabe des Lateinstudiums ohne den Übergang zu Brevier und Missale in der Landessprache unvollziehbar wäre. Sollte die oberste Leitung der Kirche sich zu diesem Schritt entschließen - Tausende von Missionaren aller Länder beten darum! -, sie würde damit nur auf das übrige Asien ausdehnen, was sie den mit ihr unierten Riten des Nahen Ostens (von Afrika gilt dasselbe) seit Jahrhunderten zugesteht. Sollte die Zeit dafür noch nicht reif sein - Rom allein obliegt die Entscheidung -, so gäbe es u. E. nur den einen Weg, bei der japanischen Unterrichtsverwaltung um einen Typ der Höheren Schule einzukommen, der unsern heimatlichen Realgymnasien entspricht, mit einer täglichen Lateinstunde also von der ersten Klasse an. Nach dem Kriege, in der Ära der Occupation und mancherlei Reformen wäre das unschwer erreichbar gewesen, und auch heute noch vermag das Argument, daß alle westlichen Kulturnationen diesen Schultyp führen aus den uns ja bekannten Gründen, viel in einem Lande, das mit Recht stolz ist auf die Höhe seiner Bildungsinstitutionen. Die Situation mit dem Lateinstudium unserer Priesterkandidaten aber auf Jahrzehnte hinaus zu belassen, wie sie ist, mag zwar bequem sein, verewigt indes einen unerquicklichen Zustand, der sich nur zum Schaden des Missionsganzen auswirken kann. —

Relativ breiten Raum widmet der Verfasser dem Herausarbeiten des streng theologischen Charakters der katholischen Sittenlehre. Tillmann's bekannte Neuorientierung

---

dem Ohre eines Cicero oder Tazitus geklungen haben würde, dennoch würden wir «Geoffenbartsein», immer noch der «Offenbartheit» vorziehen, selbst wenn sich das Partizipium «offenbart» neben «geoffenbart» in älteren Texten nachweisen ließe. Romano Guardini's Werke zeigen, daß man mit viel weniger Kunst- und Fremdwörtern auskommen kann, ohne die deutsche Sprache zu vergewaltigen. Ein Werk wie die Summa überhaupt davon freihalten zu sollen, halten wir für ein aussichtsloses Beginnen.

derselben wird sehr positiv gewürdigt, als Leitidee katholischer Morallehre indessen anstatt der Nachfolge Christi bzw. der Liebe, der Gedanke der Herrschaft Gottes, des «Adveniat regnum tuum!» herausgestellt und u. E. glücklich begründet.

II

Der 2. Teil «Wissenschaftstheoretisches zur sogenannten Missionswissenschaft» bringt die Anwendung der gewonnenen Einteilungsgrundsätze der Theologie auf die Missiologie, und zwar in zumeist kritischer Auseinandersetzung mit Seumois (André V., Seumois O.M.I, Introduction à la missiologie. Schöneck-Beckenried 1952). Die vielen Werte und Vorzüge dieser Missionstheologie, vor allem der Fleiß dieser umfangreichen Studie finden die volle Anerkennung des Verfassers, ihre leider auch nicht eben geringen methodologischen Schwächen aber fordern den Autor, mit dem altkonfuzianischen «cheng-ming» (wörtlich «Rechtmachen der Namen», die von der chinesischen Klassik für hochwichtig empfundene Aufgabe, die Namen bzw. die Begriffe in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu bringen) als Sinologe wohl vertraut, immer wieder auf den Plan.

Da die Mission ohne Zweifel ein ureigener Teil der Offenbarungswirklichkeit, diese aber nur mit einer theologischen Methode zu bewältigen ist, ergibt sich für den Verfasser zwingend der streng theologische Charakter der Missiologie. Die Kontroverse mit S. beginnt schon gewissermaßen auf dem Vorfelde mit der von diesem verneinten Frage, ob sie nun auch eine eigene selbständige Wissenschaft sei. Uns scheint da wenigstens theoretisch S. nicht unrecht zu haben, wenn er die Missiologie nur eine «spécialisation scientifique» darstellen läßt von schon bestehenden Wissenschaften (67), und dies vor allem deswegen, weil es ihr an einer arteigenen besonderen Methode mangelt (eine überaus wichtige Feststellung, auf die auch der Verfasser wiederholt mit Nachdruck hinweist). Uns dünkt diese eine rein praktische Frage der Zweckmäßigkeit, wie sich ja auch ganz gut von einer Karitas-Wissenschaft, einer Wissenschaft vom Nachrichtenwesen, vom Sport und Leibesübungen etc. etc. reden läßt, wobei man der Beschäftigung mit diesen Sachgebieten kaum den Charakter einer strengen Wissenschaft wird zuerkennen wollen. Köster indes findet einen hübschen und durchaus gangbaren Weg, das Objekt der Missiologie genauer abzugrenzen und ihr von dieser Seite her den Charakter einer unabhängigen Wissenschaft zu vindizieren. In Ergänzung zu der im 1. Teil behandelten Einteilung der theologischen Disziplinen, die wir die vertikale Schichtung nennen möchten, gelangt er ungezwungen zu einer zweiten, sozusagen horizontalen Gliederung: je nach der Stellung der Menschen zur Offenbarungswirklichkeit lassen sich folgende drei Gruppen unterscheiden. Die Theologia ordinaria oder allgemeine Th. spricht zu uns als den Menschen, die gläubig geworden und es geblieben sind; die Unionstheologie zu den vom Corpus Christi Mysticum durch Schisma oder Häresie getrennten Gliedern; die Missionstheologie endlich zu den erst noch von der Offenbarung zu erfassenden Menschen.

Der missiologischen Fundamentaltheologie als dem 1. Zweig der Missionstheologie obliegt natürlich nicht die Apologetik im herkömmlichen Sinne, dies wird gegen S. wiederholt nachdrücklich hervorgehoben, sondern im Kontrast zum «Gegenüber der nichtchristlichen Religionen» - also etwa auf dem Hintergrund der islamitischen Offenbarung (bzw. ihres Anspruches einer solchen), der zenbuddhistischen Intuitionen, der hinduistischen Bakti-Erfahrungen etc. - muß die christliche Offenbarung in ihrer erhabenen Eigenart und Unvergleichlichkeit herausgearbeitet werden; oder etwa die christliche Heilsverkündigung mit der Heilserwartungen im Mahayana-Buddhismus konfrontiert werden. Das Charakteristikum der missiologischen Fundamentaltheologie wäre also in ihrer Blickrichtung auf die Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft zu sehen, m.a.W. in ihrer Kontrastierung zu den führenden außerchristlichen 3—4 Weltreligionen. Dies scheint uns eine Aufgabe, die zwar längst nicht mehr von einem einzelnen Missiologen allein bewältigt werden kann, wohl aber von einem Gremium von Fachgelehrten in Angriff genommen werden und fruchtbar vorangetrieben werden könnte.

Wenn aber in der Missionsgeschichte der Autor verlangt - zunächst wieder mit Recht die Degradierung der Kirchengeschichte (zu gewöhnlicher Historiographie wie jede andere auch), bei S. zurückweisend -, als ihr Gegenstand sei ihr der Gesamtverlauf

der Christianisierung der nichtchristlichen Welt bis heute zuzuweisen, so läßt sich fragen, was denn dann eigentlich der allgemeinen Kirchengeschichte als Sonderobjekt noch übrig bleibe. Die Geschichte der gesamten ersten 6 Jahrhunderte bis herab zu Gregor d.Gr. läßt sich kaum anders verstehen als eben die Periode der Rezeption des hellenistischen Mittelmeeraumes in die Kirche Christi, die weitere Geschichte bis in die Zeit eines Innozenz III. als den Prozeß der Hereinnahme der Völker des germanischen und slavischen Raumes. Es liegt auf der Hand, wie sinnlos es wäre, etwa das Mailänder Edikt von 313 und die Kaiserkrönung Karls d.Gr. von 800 als jeweilige Grenzpfähle gelten zu lassens: was vorher liegt, gehört genuin zur Missionsgeschichte, was nachher, zur allgemeinen Kirchengeschichte. Da aber auch die Darstellungen der Liturgie und des kirchlichen Rechtes nicht auf die historische Betrachtung ihrer Gegenstände verzichten können (wie wäre etwa das Meßopfer, das Kirchenjahr verständlich ohne den Blick auf ihr geschichtliches Werden und Wachsen?), und da die (geschichtliche) Unionstheologie sich die Perioden der Kirchenspaltungen reservieren müßte, - noch einmal, was dürfte der Vertreter der allgemeinen Kirchengeschichte als sein eigenes Ackerfeld zur Bestellung beanspruchen?

Wir möchten indes durchaus unterschreiben, was der Verfasser etwa S. 80 ff. ausführt über die mehr als nur stiefmütterliche Behandlung weiter Gebiete in den herkömmlichen Darstellungen der Kirchengeschichte, möchten mit dem Autor einer Geschichte des Corpus Christi Mysticum (die sich prinzipiell auch mit den Zweigen des Christentums befassen muß, die - zwar von Rom getrennt - an der Gottheit Christi und der gültig zu spendenden Taufe festhalten) den Vorzug geben gegenüber einer ausschließlich römisch-katholischen Kirchengeschichtsdarstellung. Wendet man dagegen ein, dann schwelle der Stoff zu ungebührlich an, so wäre mit dem Verfasser (S. 82, Anm. 28) zu erwidern, daß sich der nötige Raum schon fände, wenn man allen Ballast und Kleinkram wegfallen ließe, der nur dem rein nationalen oder gar nur lokalen Prestige diene.

Den Abschnitt über die Missionskunde im engern Sinne (die «Missiographie» bei S.) einen Augenblick zurückstellend, folge hier eine Bemerkung zu des Verfassers Ausführungen über die missiologische Bibeltheologie. Hier nämlich hätten wir dasselbe Bedenken anzumelden wie soeben bei der Missionsgeschichte. Welcher Missiologe und auch welcher praktisch tätige Missionar (soweit er zu solcher Studienlektüre noch die Zeit findet) wird es nicht begrüßen, wenn Exegeten Werke schreiben oder ihre Doktoranden Dissertationen schreiben lassen, die mit der Missionsproblematik des Neuen Testamentes beziehungsweise der apologetischen Urverkündigung zu tun haben? Eine missiologische Bibeltheologie aber gegen die Bibeltheologie schlechthin abgrenzen zu wollen, erscheint nicht möglich und nicht nötig. Sonst müßte schließlich die halbe katholische Theologie sich zur Missionstheologie in Kost und Logis begeben. Kirchengeschichte und Bibeltheologie finden sich eben da in einer anderen Situation als etwa die Missionskatechetik oder das missionarische Kirchenrecht. Ersteinführung Erwachsener in das christliche Glaubensgut gibt es praktisch nicht in christlichen Ländern, diverse Fragen des missionarischen Eherechtes (Privilegium Paulinum etc.) ebensowenig. Ihre ausführliche Behandlung in den üblichen Handbüchern auszuklammern und Spezialdarstellungen zuzuweisen, erscheint als durchaus zweckentsprechend. In der Erforschung der Geschichte der Kirche (auf mehr als der Hälfte ihres Weges eben primär Missionsgeschichte) und der neutestamentlichen Urkunden (im Grunde eigentlich doch samt und sonders Missionsschriften) empfiehlt sich, will uns scheinen, das Gegenteil: sie sind beide aus der Missionstheologie auszuklammern und der allgemeinen Theologie zurückzustellen.

Sehr interessant sind Ausführungen des Verfassers zu Problemen, die er als solche der Kulturmorphologie bezeichnet (83). Eine solche könnte das Herzstück einer Missionskunde im engern Wortsinn bilden, der es also um wesentlich höhere oder tiefere Fragen ginge, denn um die Statistiken über Taufzahlen, christliche Schulen, Krankenhäuser u. dgl. Gewissermaßen der gesamte anatomische (und oft auch pathologische) Befund der einzelnen außerchristlichen Nationen bzw. Rassen-Körper wäre da zu skizzieren unter dem Blickwinkel des jeweiligen Grades der Offenheit des betreffenden Volkes für die Heilsbotschaft. Was der Verfasser S. 84 ff. an Hoffnungen äußert bezüglich einer in der ferneren Zukunft möglichen Taufe der chinesischen Kultur als Ganzes - Analoges gälte für den japanischen und den indischen Raum -, wird

jeder Missionar und Missionsfreund als theoretisch durchaus möglich erklären, es wünschen, ersehnen und zu erbeten suchen. Ihre tatsächliche Realisierung aber will uns reichlich unwahrscheinlich erscheinen. Wir neigen mehr zu der auf S. 85 angeführten Meinung Henneke's von der «one world», und Radio, Television, Birth Controll etc., in wenigen Jahren vielleicht schon in jedem Dorfe Ostasiens und Indiens verbreitet, werden gemeinsam dafür sorgen, daß die christliche Kultursubstanz - ohnehin ja heute auch im Abendland in die Defensive gedrängt - den politisch völlig emanzipierten Massen Asiens unsichtbar bleiben wird. Bleibt als möglich freilich auch ein anderer Ablauf: daß ungeheuerliche Erschütterungen im Gefolge eines Weltkrieges III unter ungehemmtem Einsatz der neuen Waffen eine Tabula rasa schaffen könnten für neue Anfänge hüben und drüben; nur käme das fast apokalyptischen Situationen gleich, in denen die Kirchengeschichte wiederum zur unmittelbaren Missionsgeschichte würde wie in ihrem ersten Stadium und wo wiederum wohl die Charismen aufbrechen würden, um das heutige Missionswesen wo nicht abzulösen, so doch weithin zu bestimmen...

Was der Verfasser über die weiteren Zweigdisziplinen ausführt, z.B. über die Missionstheologie der Seelsorge, wird auf ungeteilte Zustimmung rechnen dürfen. Daß etwa die Missionskatechetik vielfach einer radikalen Umstellung bedarf, daß sie sich nie und nimmer mit der bloßen Übersetzung heimatlicher Katechismen und deren wortgetreuen Darbietung an die Katechumenen begnügen kann, liegt zusehr offenkundig, um noch viel länger unbeachtet zu bleiben. Dies um so mehr, als die bisherigen Methoden in der Heimat selber fraglich geworden sind, wie das deutsche Beispiel zeigt; ist ja dort soeben der vom gesamten deutschen Episkopat autorisierte neue Katechismus im Erscheinen begriffen, der einen kühnen Bruch mit der Vergangenheit eines ganzen Jahrhunderts und darüber hinaus darstellt. Daß die Missionsliturgie vor ähnlichen, ja noch größeren Problemen steht, wird vielleicht noch nicht überall so klar empfunden, dafür aber von einzelnen verdienten Pionieren - für eine Reihe von ihnen stehe der Name Joh. Hofinger S.J. - um so zielbewußter und doch in sachverständig-maßvoller Weise ausgesprochen.

Mit einer Missionsdogmatik und missiologischen Moraldarstellung scheint es uns ähnlich zu stehen wie mit der Kirchengeschichte und Bibeltheologie als Zweigen einer eigenen Missions-Theologie. Es werden sich genug Themen aus deren jeweiligen Stoffgruppen herausgreifen lassen, die von unmittelbarem missionarischen Interesse sind, als Beispiel etwa die schon öfter untersuchte Universalität der Erlösung auch für Ungetaufte, oder etwa eine Konfrontierung der christlichen 4 Kardinaltugenden mit den vier Grundtugenden der konfuzianischen Ethik. Ob sich aber eine geschlossene missiologische Dogmatik und Morallehre aufbauen ließe, die nicht neun Zehntel der allgemeinen Glaubens- und Sittenlehre zu wiederholen hätte, erschiene uns für mehr als fraglich.

Was der Verfassesr abschließend S. 118 zu Fragen des akademischen missionstheologischen Lehrbetriebes ausführt, d. h. aus guten Gründen mehr andeutet denn in extenso behandelt, ist wiederum schwerlich zu bestreiten. Missionstheologie in dem von ihm vorgetragenen umfassenden Sinn erforderte eine stattliche Fakultät für sich, der vermutlich soviele Dozenten angehören würden wie Studierende. Diese letzteren müßten ja - eine unabdingbare Forderung - ihre jeweiligen speziellen theologischen Grunddisziplinen bereits absolviert haben, d.h. deren Methoden handhaben können, was man eben gemeinhin mit dem Ausarbeiten einer Dissertation erlernt. Allenfalls wäre in Rom ein solches Institut, etwa an der Propaganda Fide, möglich; ob auch nötig, ist wohl die andere Frage. —

Die Missionswissenschaft schuldet dem Verfasser Dank für seine ungemein anregende Arbeit, auch wenn sie das ihm vorschwebende Ideal im Hinblick auf das organisatorisch-praktisch Erreichbare wesentlich beschneiden zu müssen sich gezwungen sehen dürfte.

Monumenta Missionaria Africana. África ocidental (1469—1599). Suplemento aos séculos XV e XVI: coligada e anotata pelo Padre António Brasio C.S.Sp. Vol. IV. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1954. XXXIX+684 pp.

Als Nachlese zu seinen drei Bänden Afrika-Urkunden hat der fleißige Herausgeber einen 4., umfangreichen zusammengestellt. Unter den ersten Dokumenten ist auch ein Text aus der lateinischen Münzerchronik (1494) mit portugiesischer Übertragung. Münzer war ein Vorarlberger («Vozelberg» ist ein Schreib- oder Lesefehler p. 20). Die folgenden Stücke gelten hauptsächlich der Guinea-Küste; auch ein Schreiben an den König von Benin (1514, p. 88-90) findet sich darunter. Um 1526 bittet der Kongokönig (p. 141) um zwei Bischöfe, - einer sei für das gewaltige Missionsfeld zu wenig. In den sechsziger Jahren wird das Erscheinen von englischen Schiffen zur Gefahr für den portugiesischen Kolonialbesitz. Papst Pius V. empfiehlt die Förderung des Seminars von Tomar (Portugal), damit der Klerus des Christusordens sich mehre (p. 257 ss.). Tatsächlich verlangte das stete Wachsen der Missionsfelder viele und gut geschulte Arbeitskräfte. Nach Angola zogen 1570 die ersten Dominikaner. Der starke Mann für die Eroberung, Befriedung, Verwertung von Angola war Paulo Dias, der unermüdliche Kämpfer und Organisator, voll Mut und Unabhängigkeitsstreben. Über ihn enthält unser Band reichstes Material, das guten Einblick in die Missionsweise gewährt und den Kulturstand der Kolonie erkennen läßt. Dort waren nun auch die Jesuiten angetreten. Paulo berichtet von kirchenmusikalischen Leistungen der Neger (p. 302), vom Kolonistenkind Catarina, das die Ambundosprache besser beherrschte als die Schwarzen selbst. In Angola gab es noch Menschenfresser. Silber und Sklaven bildeten den großen Reichtum des Landes. Ein Missionsversuch italienischer Karmeliter im Kongoreich hatte nicht viel Erfolg (p. 355-392). Es war mehr eine Erkundungsreise, eine Art Volksmission für die Europäer. Aber zu einer dauernden Niederlassung und Missionsarbeit fehlte offenbar das Anpassungsvermögen. Paulo Dias fand an P. Barreira S.J., einen Missionar, der ihm an Mut und Eroberungsgeist ebenbürtig war. Die Pläne und Unternehmungen, kriegerische wie koloniale, des Herrn von Angola sprengten fast das Gefüge der Kolonie. Er war wagemutig und fromm, rücksichtslos und zugleich voll Missionseifer. Als er am 9.5.89 starb (p. 512), war es ein Verlust für Kolonie und Mission. Loanda, die Hafenstadt von Angola wuchs. Es wurde ein bedeutender Ort, schon weil hier im Meer das einheimische Geld gefischt wurde: zombo, die Kauri-Muscheln. Die Schwierigkeit für die Mission war, daß damit eben auch der Gehalt der Geistlichen bezahlt wurde und diese Valuta nur auf dem Wege des Sklavenhandels verwendbar war. 1595 entstand an der Universität Coimbra eine Art Weltpriester-Missionsseminar, das dem Mangel an Glaubensboten in den portugiesischen Kolonien abhelfen sollte (p. 584 ss.). Gegen Ende des Bandes kommen nochmals Berichte von der Gunieaküste und von Benin, wo der Pfeffer besonders scharf ist. — Diese Monumente enthalten wieder so viele Urkunden, die auf die zuweilen verworrenen Schicksale von portugiesisch Westafrika neues Licht werfen, sodaß wir für das unermüdliche Suchen und Forschen des Herausgebers herzlich danken müssen. Kilger.

Benavides' Memorial of 1630. Translated by Peter P. Forrestal, CSC. With an historical introduction and notes by Cyprian J. Lynch, OFM. 96 pp. Academy of American Franciscan History, Washington, 1954.

Das Memorial, welches P. Alonso de Benavides nach Ablauf seiner Amtszeit als Custos der Franziskaner in Neu-Mexiko dem spanischen König Philipp IV. 1630 einreichte, suchte durch möglichst exakte Beschreibung der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse des Landes eine stärkere Missionsunterstützung an Personal und materieller Hilfe zu erreichen. Es gehört wegen seiner genauen Angaben, bei aller Kürze, unbestritten zu den vorzüglichsten Missionsquellen der Neuen Welt. Und da die früheren Ausgaben, sowohl die spanischen wie auch die früh erfolgten Übersetzungen, schwer zu erhalten sind, wird der Historiker für diese englische Ausgabe sicher

dankbar sein. Wenn man ja auch gern den spanischen Urtext zum Vergleichen zur Hand hätte, so wird dieser Mangel aufgewogen durch die reichen Anmerkungen, die meist auf, hier in Europa schwer zugänglichen, Lokalforschungen beruhen. In einer trefflichen Einleitung wird zunächst die Druckgeschichte des Werkes behandelt, wobei wir allerdings die entsprechenden Hinweise auf Streit, Bibl. Miss. II vermissen, ferner wird eine gute Biographie des Verfassers und endlich eine ausführliche Missionsgeschichte Neu-Mexikos geboten. Dieses Land zählte bei der Abreise des P. Alonso bereits 25 Missionsstationen mit 50 Franziskanern und 60 000 Christen. — Das Memorial selbst bietet zunächst eine Beschreibung des beschwerlichen Landweges von Mexiko-City bis Neu-Mexiko, für den die Missionare durchschnittlich ein volles Jahr brauchten und dann die Bestandaufnahme aller Indianerstämme in Neu-Mexiko, wobei auch immer wieder auf die wirtschaftliche Bedeutung der einzelnen Gebiete hingewiesen wird. Dabei werden auch die bereits gegründeten Missionsstationen aufgeführt und vielfach wertvolle missionsmethodische Hinweise gegeben, z. B. über Gründung von Schulen, Bau von Kirchen (und zwar durch Frauen, weil Bauen Frauenarbeit bei diesen Indianerstämmen war), Entfaltung der Liturgie etc. Auch wunderbare Tatsachen werden berichtet, nebst Krankenheilungen vor allem die Erscheinung der sel. Maria von Agreda bei den Xumana-Indianern (p. 56-62, wobei der Historiker für die Zusammenstellung der entsprechenden Literatur besonders dankbar sein wird). Sympathisch berührt die durchwegs bekundete Hochachtung des Verfassers für die verschiedenen Indianerstämme und die vielfach bezeugte weitherzige Akkommodation an ihre Eigenheiten. So bietet Benavides auch in der neuen englischen Fassung nicht nur dem Lokalhistoriker Neu-Mexikos, sondern jedem Missionshistoriker wertvolle Anregungen und Hinweise. Beckmann

Burrus, Ernest J., S.J.: *Kino Reports to Headquarters.* Correspondence of Eusebio F. Kino S.J. from New Spain with Rome. 135 pp. Institutum Hist. Soc. Jesu, Via dei Penitenzieri, 20, Roma, 1954.

Obwohl die Forschungen von H. E. Bolton, P. Tacchi-Venturi SJ, Peter Stitz u. a. bereits bedeutendes und neues Material zur Geschichte des Trientiner Missionars und Geographen zu Tage gefördert haben, gelang es P. Burrus, noch weitere 14 Dokumente aus den Archiven der Gesellschaft Jesu im spanischen Originaltext mit englischer Übersetzung vorzulegen. An der Spitze stehen 4 Briefe des Generals Charles de Noyelle aus den Jahren 1682/85 an P. Eus. Kino's. Es folgen in 3 Briefen Kino's die ersten Eindrücke seiner kalifornischen Reisen aus dem Jahre 1683. Im Mittelpunkt steht sodann die ausführliche Relatio über die 2. Reise von 1683, dem eine kürzere Zusammenfassung angeschlossen ist. Vier weitere Briefe, darunter zwei an General Tirso Gonzalez, die bereits nähere Auskunft über die Anfänge der Missionsarbeit, zumal in Sinaloa, bringen und die ausführliche «Dedicatoria» an Philipp V. von Spanien von 1704 - wohl der erste Entwurf einer Einleitung zu seinem größeren Werk «Favores Celestiales», das nach der spanischen Edition in Mexiko (1913/21) von H. C. Bolton in englischer Übersetzung mit Kommentar herausgegeben wurde (1919, 1948) - beschließen diese kostbare Nachlese aus den Dokumenten des P. Eus. Kino. In einigen kurzen, aber genügenden Anmerkungen bietet der Herausgeber alle zum Verständnis der vorgelegten Dokumente notwendigen Erklärungen, während eine Auswertung, zumal des missionarischen Inhaltes, nicht versucht wird. — Dankbar begrüßt der Historiker auch die Supplement-Beilage «Facsimiles of Documents and Kino's (1683) Map of Lown California», ferner ein Facsimile der von H. E. Bolton veröffentlichten Karte über die Reisen Kino's in Kalifornien. Beckmann

Panikkar, K. M.: *Asien und die Herrschaft des Westens.* 480 S. Steinberg-Verlag, Zürich, 1955.

Bisherige Darstellungen der europäischen Kolonialgeschichte in Asien krankten an dem Umstand, daß Europäer ihre Verfasser waren. Vorliegendes Werk ist nun die deutsche Übersetzung des ersten Versuches eines asiatischen Historikers (gegenwärtig indischer Botschafter in Kairo), das 1953 unter dem Titel «Asia and Western dominance. An survey of the Vasco da Gama epoch of Asian history 1498—1945» in London erschien. Der indische Historiker legt in diesem Werk kein wesentlich neues

Tatsachenmaterial vor, doch neu sind durchwegs die Akzentverschiebungen, neu ist die konsequent durchgeführte asiatische Sicht. Aber als gewissenhafter Geschichtschreiber, der auch den europäischen Vorgängern Gerechtigkeit zukommen läßt, bietet P. nicht einfach eine Kolonialgeschichte mit umgekehrten Vorzeichen, sondern sucht allenthalben, sowohl einzelnen kolonialen Unternehmungen wie auch Einzelpersönlichkeiten gegenüber Licht und Schatten gerecht zu verteilen, doch das, was im Lichte europäischer Darstellung durchwegs Sieg und Heroismus ist, wird in asiatischer Beleuchtung vielfach Unterdrückung, Verdemütigung und Barbarei. Und in diesem Zusammenhang behandelt der indische Historiker auch die Geschichte der christlichen Missionen. Es wäre nun einfach, diese verhältnismäßig kurze Zusammenfassung der asiatischen Missionsgeschichte (S. 337-409) auf ihre Fehler und Auslassungen, falschen oder einseitigen Urteile zu prüfen. Damit würde man aber weder dem Autor noch der von ihm vertretenden Sache gerecht werden. Wertvoller als das Aufzeigen einzelner Mängel dürfte für Missionare und Missionsinteressenten der Spiegel sein, den der Autor ihnen vorhält. Mit einer scharfsinnigen Eindringlichkeit weiß er nämlich die schwachen Punkte, die Mängel und Fehler verschiedenster Missionsepochen herauszustellen. Aus dieser rückhaltlosen Darstellung können wir nur lernen. Der große Hemmschuh christlicher Missionstätigkeit bestand ja nicht nur darin, daß die Missionare überall in Asien irgendwie im Gefolge der kolonialen und wirtschaftlichen Expansion Europas auftraten und infolgedessen auch mit dieser Expansion und all ihren Schandtaten von den Volksmassen identifiziert wurden, sondern noch mehr darin, daß sich die Missionare auch selbst mit den Kolonisatoren auf dieselbe Stufe stellten und ihre Anschauungen, besonders eine gewisse Geringschätzung, wenn nicht gar Verachtung, der Asiaten teilten. Was der Verfasser für China anführt, dürfte wohl von allen Missionen Asiens irgendwie gelten: «Aber die grenzenlose Begeisterung, Ausdauer und Zuversicht, die sich in das immer größer werdende Missionswerk ergoß, wäre undenkbar gewesen ohne das überreiche Vertrauen, das der Westen in seine vermeintliche Sendung setzte, und die ihn erfüllende Überzeugung von seiner sittlichen, geistigen und materiellen Überlegenheit» (S. 389). So ist das Buch von Panikkar - abgesehen von manchen trefflichen neuen Aspekten der Kolonialgeschichte, die irgendwie auch zur Beleuchtung der missionarischen Vergangenheit beitragen - vor allem geeignet, aufzurütteln und zu einer tiefgehenden Gewissenserforschung anzuleiten, um zu den Quellen missionarischer Grundhaltung zu gelangen, denn P. weist, wenigstens indirekt, auch auf solche hin, so wenn er z. B. sagt, «daß in Indien nicht hoher Rang und gewaltige Macht Ehrfurcht einflößen, sondern Güte und Heiligkeit» (S. 136), oder wenn er dann den missionarischen Bemühungen Erfolg verspricht, «wenn einmal an Stelle des derzeitigen Mißtrauens gegen abendländische Betätigungen im Morgenland ein Geist freundschaftlicher Zusammenarbeit auf beiden Seiten seinen Einzug hält» (S. 408). Beckmann

Freitag, P. Dr. Anton, S.V.D.: *Dich preisen die Völker.* 422 S. mit zahlreichen Bildern. Steyler Verlagsbuchhdlg., Kaldenkirchen Rhld. 1954.

In diesem Marienbuch stellt sich der verdiente Missiologe die Aufgabe, «in gedrängter Zusammenfassung und Übersicht den überwältigend großen Beitrag der Missionare zur Verehrung der Gottesmutter in der Welt ins Licht zu stellen» (XVI). Für dieses Unternehmen wissen wir ihm Dank, da nun die vielen aus historischen Quellen und Monographien und aus der Fülle missionskundlichen Stoffes gesammelten Einzelberichte über diesen Gegenstand zu einem Ganzen zusammengefügt sind. Den größten Teil des Werkes beansprucht die Darstellung des Marienkultes in den Missionen Nord- und Spanisch-Amerikas, Afrikas, Asiens und Australiens mit der ozeanischen Inselwelt, wobei jeweils besonders auf die Anfänge der Muttergottesverehrung und dann wieder auf ihre Ausgestaltung in neuester Zeit eingegangen wird. Diesem Hauptteil gehen voraus einige Kapitel über: die Weltmissionen und Marienverehrung, deren Beziehung zum heidnischen Göttinnenkult, die Beurteilung durch die Protestanten, die Auswirkung auf das Los der Kinder, auf die Stellung der Frau, auf die Jugenderziehung und die soziale Ordnung; ferner die konkreten Formen marianischer Lebensgestaltung in den Missionen: die Kongregationen, Legio Mariae, Marienweihe, marianische Feste und Veranstaltungen, der Siegeszug des Rosenkranzes und der Medaille durch die Missionen. Mit einem Kapitel über den besondern marianischen Geist der verschiedenen Missionsorden und -Gesellschaften älteren und neueren Datums schließt das Werk.

Dieser Lobpreis der Gottesmutter durch den Mund so vieler Völker erfüllt unser katholisches Herz mit großer Freude. — Leider haften aber dem Buch, das wohl zu eilig geschrieben wurde, manche Schönheitsfehler an, welche diese Freude dämpfen, so z. B. einzelne unklare und daher auch mißverständliche Formulierungen, speziell im ersten Teil über Marienverehrung und Weltmission, undeutsche und schwer verständliche Einzelsätze, Flüchtigkeitsfehler und endlich auch ein bedauerliches und mangelndes Verständnis der Bedenken unserer protestantischen Brüder, die den Verfasser zu manchen unglücklichen Äußerungen verleiten (z. B. S. 90, 92, 100, 102, 172, 286, 347). — Es ist lebhaft zu bedauern, daß ein so lobenswertes Unternehmen mit solchen Makeln belastet ist.

Jakob Baumgartner SMB

Hitz, P. P., CssR: *L'annonce missionnaire de l'Evangile.* 270 pp. Coll. foi vivante. Les Editions du Cerf. Paris 1954.

Dieses kostbare Werklein zeigt einmal mehr, wieviel der Heidenmissionar vom missionarischen Aufbruch in Frankreich profitieren kann. Verf. sieht sich als Redemptorist vor der Aufgabe, die herkömmliche Art der Volksmission, die beim heutigen Ungläubigen und beim schwindsüchtigen Glauben des heutigen ‚Christen' keine Resonanz mehr findet, vom biblischen Fundament her neu zu formen. So ist hier die Hl. Schrift zum Pastoralhandbuch des heutigen Apostels geworden. — Das 1. Kapitel spricht vom Kommen Gottes, das im Wort des verkündenden Apostels stattfindet. Diese heilsgeschichtliche Perspektive weckt einen Freimut und eine Kühnheit, die zwar das Kreuz als immerwährendes Stempelzeichen des Apostolates kennt, aber gerade darum die heute beängstigend um sich greifende Mutlosigkeit der Apostel Christi verscheucht. Ostern als Aufblitzen des Lebens Gottes im Tod des Menschen ist die Mitte des Missionsberufes. Im 2. Kap. ist die bibeltheologische Bemühung um die urchristliche Verkündigung, die wir vor allem unsern evangelischen Brüdern danken, in eine auch beim Praktiker und Missionar gangbare Münze umgeprägt. Das Neue Testament zeigt klar, daß der Missionar Jesu Christi - im Gegensatz zu dem Mohammeds, Buddhas, Marx-Lenins . . . ! - die Köpfe seiner Hörer nicht mit einer Sammlung religiöser Wahrheiten zu füllen hat, sondern daß er ihnen allein und einzig zu bezeugen hat, daß Gott in die Menschengeschichte eingegriffen hat und eingreift. Der Apostel Jesu Christi hat nicht religiöses Wissen zu vermitteln, sondern er muß die Großtaten Gottes von Schöpfung bis Wiederkunft proklamieren, deren Mitte ist: Heil für jeden Glaubenden in Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth. Diese Heilstat Gottes freudig im ganzen Kosmos auszurufen, ist die eigentliche Funktion der Kirche zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft ihres Herrn. Und der mit dieser Funktion betraute Herold Gottes ist niemand anders als der Missionar. Das aber nur, wenn er zur Mitte seiner Predigt und Katechese den Ruf zur Umkehr, die Freudenbotschaft von Ostern, die Kunde vom fortwährenden (in Verkündigung und Sakrament) und einst endgültigen Kommen Christi macht. Im folgenden Kapitel schaut H. kurz zurück auf die seit dem 18. Jahrhundert tradierte Art der Volksmission und zeigt deren Zeitbedingtheit auf. Der Schluß des Büchleins bringt grundsätzliche, aber praktische Richtlinien für die Glaubensverkündigung heute. Kaum einer mehr findet heute zum Glauben auf Grund einer rigorosen Beweisführung oder eines Wissens um alle Glaubensartikel; wohl aber durch das zugleich einfache und ganzheitliche Zeugnis von dem Gott, der in Christus den Sünder heilt. Das gilt aber auch für die Verkündigung an die schon Getauften: wir brauchen nicht Christen, die ‚ihre Religion wissen', sondern solche, die in Wort und Tat für die an ihnen geschehene Heilstat Gottes Zeugnis ablegen. Eines bleibt noch zu tun: ‚Il reste à faire le long travail de «traduction et d'adaptation» de cet Evangile du salut de Dieu par le Christ dans les plans de prédication et les sermons de mission tels que les missionnaires peuvent les utiliser en pratique. Or cette mise en oeuvre du ressourcement kérygmatique suppose une formation théologique adaptée ... et particulièrement une collaboration sincère entre missionnaires et théologiens. ... Les missionnaires, familiarisés dès le séminaire avec les grandes perspectives du kérygme de Jésus-Christ, chercheront à le proclamer comme la réponse de Dieu aux questions du monde actuel' (262f). — Das Werk ist ein katholischer Baustein für eine biblische Theologie der Mission und zugleich ein wertvoller Schritt vorwärts in Richtung der Bemühungen P. Hofingers um die Missionskatechese (vgl. NZM 10 (1954) 35 ff, 154 ff).

L. Clerici SMB

Courtois, V., S.J.: *The christian doctrine.* An exposition. 198 pp. The oriental institute. 30, Parrk Street. Calcutta 16. 1954.

Le livre de Père Courtois veut être un essai d'adaptation du message chrétien à la mentalité indienne. Dans sa préface, l'auteur nous dit son souci de rencontrer l'âme musulmane et présente son livre comme une exposition de la doctrine, d'une part, et comme un catéchisme à l'usage des catéchumènes. Il a voulu allier à l'annonce de La Bonne Nouvelle du salut la précision de détail d'un manuel de catéchisme. C'était une gageure difficile à tenir. Aussi, si la doctrine presentée est solide et complète, puisqu'elle expose, sous forme de demandes et de réponses, en neuf chapitres, les vérités de la foi, les moyens de salut et les commandements, on peut regretter que le message chrétien y perde beaucoup de sa vigueur. On aurait désiré une synthèse vigoureuse de la doctrine et une liaison beaucoup plus marquée entre les vérités trop juxtaposées. Il est difficile, pour qui ne connait pas la mentalité musulmane, de voir comment l'auteur a abordé les problèmes et comment il a tenu compte des sentiments religieux de l'Islam. On s'attendrait, par exemple, dans le chapitre quatrième qui traite du messianisme biblique à une digression importante sur l'attente du Christ dans les religions de l'Inde or c'est à peine si l'on parle, en note, du sort d'Ismael, le Père des Arabes. L'on est assez surpris de trouver la leçon sur les fins dernières dès le premier chapitre qui traite de la création. La catéchèse moderne les présente ordinairement comme la consommation de l'œuvre redemptrice de Jésus, operée en nous par l'Esprit Saint. — Ce livre est, en somme, un petit manuel de catéchisme pratique, à l'usage des gens cultivés parlant un bon anglais. Il a le souci de mettre ses lecteurs en contact avec des textes bibliques bien choisis et de les faire prier à la fin des chapitres, on aurait souhaité quelques références à la vie et à la prière liturgiques, à propos surtout des sacrements dont on met trop en relief l'aspect rituel. Conçu assez largement, il peut être utilisé en dehors des Indes et rendre de sérieux services aux néophytes qui auraient besoin de completer leur instruction.

J. Seffer S.J.

Semaine d'études du S.I.L.M. (Würzburg du 2 au 8 Janvier 1954.) 50 pp. Secrétariat du S.I.L.M. Milan, Rue Kramer, 5.

Die Vorträge dieser Studienwoche wollen Wesen, Aufgabe und Ausbildung des Laienapostolates in den Missionen näher bestimmen. Die erste und wesentliche Aufgabe des Laienapostels ist die, den einheimischen Laien zu helfen, damit sie die ihnen zukommende Stelle in der Kirche einnehmen können. Der Laienapostel ist also in erster Linie Helfer (Abbé J. Bruls: La vocation du laïc missionnaire). Um dieser Aufgabe nachkommen zu können, bedarf er einer entsprechenden aszetischen Ausbildung: Grundtugend des Laienapostels ist die Demut. Diese Ausbildung muß aber ganz dem Laienstand angepaßt sein (Abbé P. Bretaudeau: La Formation ascétique et mystique du laïc missionnaire). Wie notwendig eine große Zahl spezialisierter Laienapostel ist, zeigte das Referat von Abbé J. Frisque (Où a-t-on besoin de laïcs missionnaires), in den er den Bedarf von Laienaposteln für einzelne Missionsgebiete aufweist. Die Notwendigkeit des Gemeinschaftslebens und besonders seine Bedeutung für das geistliche Leben auch inmitten der Missionsarbeit betont Abbé N. J. M. Vendrick (Le soutien spirituel aux laïcs missionnaires dans les mission). Da der Laienapostel Christus in sich aufnehmen soll, um Ihn den Mitmenschen zu bringen, ist Quelle und Fundament seines geistlichen Lebens die hl. Messe und die Sakramente (Pïre E. Prucker: La vie spirituelle du Missionnaire laïque). — Den Vorträgen ist noch der Bericht der Sitzung des Rates des S.I.L.M. vom 6. Jan. 1954 beigefügt.

A. Züger SMB

Local Leadership in Mission Lands. Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists. Second Annual Meeting January 23-24, 1954. Edited by J. Franklin Ewing S.J. Secretary of the Conference. 151 pp. Fordham University Press, New York 1954.

Die reich befrachtete 2. Jahrestagung der Missionsspezialisten befaßte sich mit der Frage der Führerschaft der Einheimischen im Missionsland. Wie schon auf der 1. Tagung wurde das Thema von verschiedenen Fragestellungen aus behandelt, kommentiert und

diskutiert. (Cf. NZM 1954, 2, p. 154.) Das Ergebnis der Tagung - erfreulich und verantwortungsschwer - sei kurz skizziert: Die Voraussetzungen für ‚einheimische Führerschaft' sind gegeben. Die Einpflanzung der Kirche im Missionsgebiet und die Selbstverantwortung der einheimischen Christen für ihre Kirche fordern gebieterisch die Aktuierung der vorhandenen Möglichkeiten. Im Brennpunkt der Probleme steht der einheimische Priester - Welt- oder Ordenspriester? -. Die Heranbildung eines einheimischen Klerus ist der größten Opfer wert. Daher die große Bedeutung des einheimischen Priesterseminars, wo der Alumne unter der Führung einer gediegenen, eventuell einheimischen Erzieherschaft zur Persönlichkeit heranreift, die durch und durch christlich und durch und durch einheimisch ist. Als Mittel dazu wird u. a. ein aszetisch-religiöses Bildungsjahr empfohlen. — Größeren, aber nicht unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet die Heranbildung der einheimischen Frau, besonders der einheimischen Schwester zur Führerin. Die Möglichkeit der Formung von Laienführern wird aufgezeigt an praktischen Bispielen: Grail, Legio Mariä, Marianische Sodalitäten, Katholische Aktion. — Die Aufgaben der einheimischen Führerschaft sind riesengroß, dem entsprechen die Anforderungen an den Führer, dessen Aufgabe vorab eine geistig-religiöse ist: Führung zu Gott. Entscheidend ist demnach die Gnadenhilfe von Gott, Größer aber sind die Anforderungen an jene, welche die einheimischen Führer zu bilden haben: Einerseits potenzierte Führerqualitäten, anderseits der Geist des Täufers: Er muß wachsen, ich muß abnehmen. Mit andern Worten: Wer ehedem der einheimischen Führerschaft so gegenüberstand: ‚These are the people who will help me in my program of the apostolate' wird wie jeder Missionar den Standpunkt einnehmen: ‚These are the people whom I shall help in the program of the apostolate'.

E. Bruggmann SMB

Price, Thomas: *African Marriage.* 56 S. SCM Press, London 1954.

Das vorliegende Heft, Nr. 1, der vom International Missionary Council herausgegebenen Research Pamphlets, knüpft an ein größeres Werk an, das im Jahre 1953 in London erschienen ist, im Auftrag des Internationalen Instituts für afrikanische Sprachen und Kulturen: «Survey of African Marriage and Family Life». (Vgl. NZM 1954, 64-66.) Dieses von Arthur Philips herausgegebene Sammelwerk sollte zunächst nur die afrikanische Ehe und Familie darstellen, wie sie sich in der Berührung mit der neuen Zeit und ihren Einflüssen gewandelt hat, was unter drei Gesichtspunkten versucht wurde: Die afrikanische Ehe im sozialen Umschwung; die Ehegesetzgebung in Afrika; die christliche Ehe in der afrikanischen Gesellschaft. — Die von Thomas Price unternommene Zusammenfassung soll die Ergebnisse jener weitverzweigten Untersuchungen einem größeren Leserkreis zugänglich und verständlich machen, aber auch darüber hinausführen in Richtung auf Verbesserung der aufgedeckten Zustände und Heilung der zahlreichen Übel, unter denen Ehe und Familie heute in Afrika leiden. Dabei kommt Fragen wie Einehe-Vielweiberei, Ehescheidung-Eheschutz, besondere Bedeutung zu, freilich im Schatten einer der Relativität nicht ganz abholden nicht-katholischen Ehemoral. Dem Zweck der Weiterführung des größeren Werkes dienen Hinweise für Diskussionen und eine Reihe von Fragen im Nachwort, die den Ursachen der Übel nachspüren und Vorschläge für ihre Bekämpfung zu Tage fördern sollen. Denn jede erfolgreiche Missionsarbeit muß auf einem gesunden Ehe- und Familienleben aufbauen.

P. DDr. Amand Reuter, O.M.I.

Ohm, Thomas, O.S.B.: *Die Religionen in Asien.* 38 S. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 28.) Westdeutscher Verlag, Opladen, 1954.

Mit der notwendigen Beschränkung auf das Wesentliche - auf knapp 20 Seiten - wird hier eine Schau asiatischer Religionen geboten, die dank der Vertrautheit des Verfassers mit allen darin berührten Fragen wertvoller ist als umfangreiche, schwer verständliche Darlegungen. Der christlichen Mission und den Gegenwartsfragen wird zudem eine verhältnismäßig breite Darstellung eingeräumt. Von besonderem Wert und Interesse sind die ausführlichen Statistiken über den Islam und die Christen in Asien nebst vier sorgfältig gearbeiteten Karten.

Beckmann

van Bulck, G., S. J.: *Mission linguistique 1949—1951.* 77 pp. Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. Tome XXXI, fasc. 5. Avenue Marnix 25, Bruxelles 1954. — Ders.: *Orthographie des noms ethniques au Congo Belge,* suivie de la nomenclature des principales tribus et langues du Congo Belge. 146 pp. a.a.O., Tome XXVIII, fasc. 2. Bruxelles 1954.

P. van Bulck, der große Afrika-Linguist auf katholischer Seite (vgl. dazu P. Walbert Bühlmann, Die Afrika-Missionare und die afrikanische Linguistik, in NZM 1950, 68-71) hat 1949—1951 mit einem internationalen Team eine Forschungsreise gemacht, um die Grenzlinie der Bantu- und Sudansprachen abzuklären. Die Ergebnisse werden im vorliegenden Heft regestenhaft dargestellt. Vom missionarischen Standpunkt aus ist vor allem interessant zu hören, wie dieses Team die Gastfreundschaft anerkennt, die sie auf allen Stationen gefunden, und auch die sprachwissenschaftliche Hilfe, die sie von vielen Missionaren erfahren haben (p. 61). Ferner verdient als Musterbeispiel hingestellt zu werden, daß P. van Bulck noch eigens 5 Monate verbrachte, um das Tschad-Gebiet ethnisch-linguistisch zu erforschen im Hinblick auf die Errichtung neuer Missionsstationen der Apostolischen Präfektur Fort-Mamy p. 4 f.). — Im zweiten Heft sucht der Autor eine Lösung für die Wiedergabe afrikanischer Stammes- und Sprachenbezeichnungen in europäischen Sprachen. Die Schwierigkeit liegt im afrikanischen Präfix- und Suffix-System, so daß man bald von einem Muluba oder von Baluba oder vom Tshiluba sprechen hört. Für Uneingeweihte bringt das unnötige Verwirrungen mit sich. van Bulck schlägt vor, zwei verschiedene Wege zu gehen: für wissenschaftliche Zwecke soll man die Präfixe und Suffixe behalten, aber einheitlich schreiben, wofür er die entsprechende Liste der Sprachen und Stämme im belgischen Kongo aufstellt. Für nicht wissenschaftliche Zwecke soll man die Präfixe einfach weglassen, denn durch den Zusammenhang und durch die Artikel im Deutschen, Französischen usw. wird es ja klar, ob es sich um die Sprache oder um ein oder mehrere Individuen handelt. Diese Lösung ist schon früher vorgeschlagen (vgl. Wanger, Afrikanische Völkernamen in den europäischen Sprachen, in: Afrika 1929, 413-418) und schon ziemlich befolgt worden, mit dem Unterschied, daß van Bulck in wissenschaftlichen Werken die afrikanischen Präfixe doch beibehalten will. P. Walbert Bühlmann

Denolf, P., Missionaris van Scheut: *Aan de Rand van de Dibese.* 846 pp. Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoires. T. XXXIV, Avenue Marnix, 35, Bruxelles, 1954.

Unter dem gleichen Titel erschienen von P. Prosper Denolf CICM (1889—1951) bereits 1936 in der Zeitschrift «Congo» und 1950 in «Zaïre» eine Reihe Aufsätze. Diese und andere früher veröffentlichten Materialien hat der seit 1912 am Kongo wirkende Missionar in seinen letzten Lebensjahren ergänzt, verbessesrt und bedeutend erweitert und dank der großherzigen Unterstützung des königlichen Kolonialinstitutes in Brüssel liegt nun dieses umfangreiche ethnologsch-linguistische Lebenswerk eines Missionars in vorzüglicher Ausstattung vor. Pag. 799-834 bietet P. G. van Bulck SJ ein umfangreiches «Sommaire français», so daß der Inhalt des Buches weiten interessierten Kreisen erschlossen wird. Vom gleichen Verfasser wird noch ein ergänzendes Register in Aussicht gestellt (p. 3). — Auf Grund einer wirklichen Vertrautheit mit Land und Volk am Kasaifluß in Belgisch-Kongo und entsprechend gründlichen Sprachstudien glaubt der Forscher-Missionar nachweisen zu können, daß die dortige Bevölkerung nicht, wie man bisher annahm, eine sprachliche und ethnologische Einheit darstellt, sondern daß wenigstens zwei Kulturen sich hier begegneten und kreuzten. Ja, im zweiten, mehr hypothetischen Teil, wird der Leser für die Überzeugung gewonnen, daß der Urwald der Dibese sogar der Quell- und Berührungspunkt von sechs verschiedenen Rassen wurde. Es liegt außerhalb des Rahmens unserer Zeitschrift, diese Ergebnisse näher darzulegen oder gar zu überprüfen, aber ein Hinweis auf eine solche bedeutende Nebenfrucht apostolischer Kreuz- und Querfahrten durch Urwald und Swanne ist auch hier wohl angebracht. Das Motto, welches der Herausgeber des Werkes, N. de Cleene, seinem Vorwort voranstellt, hat für dieses Lebenswerk eines Missionars eine besondere Bedeutung: «I sometimes claim that Anthropology is almost

a missionary science, both because of its utility to missionaries and the share that missionaries have hade in building up its material» (Rev. Edwin W. Smith). Beckmann

E. O. Ashton, E. M. K. Mulira, E. G. M. Ndawula, A. N. Tucker: *A Lagunda Grammar.* IX+516 pp. Longmans, Green and Co, London, New York, Toronto 1954.

E. O. Ashton, Professorin an der School of Oriental and African Studies der Universität von London, hat schon eine gründliche Swahili Grammatik herausgegeben und hat nun auch, in Zusammenarbeit mit Prof. Tucker, der vor allem für die Erforschung der afrikanischen Tonsprachen große Arbeit geleistet hat, und mit zwei Ugandanesen diese Luganda Grammatik geschrieben. Das Linguaphone Institut hat dazu eine Anzahl Textplatten hergestellt, damit der Schüler von Anfang an sich die richtige Intonation angewöhne. Das Zeitalter, wo Missionare unter primitiven Voraussetzungen die ersten Wörterbücher und Grammatiken afrikanischer Sprachen zusammenstellen mußten, wird immer mehr abgelöst vom Zeitalter, wo Fachwissenschaftler mit allem nötigen Rüstzeug der Sprache auf den Leib rücken und es so auch dem Missionar erleichtern - und nahelegen, die betreffende Sprache bis zur letzten Vollendung zu erlernen. P. Walbert Bühlmann

Deep down the blackman's mind. Poems by R. R. G. Armattoe. 112 pp. Arthur H., Stockwell, Ltd., Elms Court, Ilfracombe, N. Devons (s. a.).

Diese Gedichte eines schottischen Arztes. denen man eine gewisse poetische Kraft nicht absprechen kann, sind inhaltlich ein Gemisch von Liebeserinnerungen, Heimwehgefühlen, Todesahnungen, sind aber, soweit sie Afrika betreffen - was trotz des Titels lange nicht von allen der Fall ist - meist von einem solchen Ressentiment, von einer solchen despektierlichen Haltung gegenüber den afrikanischen Menschen getragen, daß es eine Schande ist, heute noch solche Sachen zu drucken. P. Walbert Bühlmann

Heinisch, Heinz H.: *Südost-Asien.* Menschen, Wirtschaft und Kultur der Staaten und Einzelräume. 480 S. mit 72 Fotos und 19 Textkarten. Safari-Verlag, Berlin, 1954.

Schon die Tatsache, daß Bücher über den Gesamtraum «Südost-Asien» äußerst selten sind, muß auch den Missionsinteressenten auf dieses Werk aufmerksam machen. Es bietet zunächst eine allgemeine Übersicht über die geographischen, sozial-wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen dieses weiten Gebietes, wobei auch den an diesen Räumen besonders interessierten Großmächten, wie China, Japan und Amerika die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im Vordergrund des Interesses stehen die geographisch-wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse, die durchwegs gut gezeichnet und mit einer Fülle von Einzelangaben und Ziffern gestützt werden. Den religiösen Belangen wird, trotz mancher treffender Einzelbemerkung, nicht die genügende Beachtung gegeben. Zudem sind gerade diese Teile mit manchen irrtümlichen Angaben durchsetzt. So dürfte es heute (nach den Forschungen P. Schebestas u. a.) nicht mehr angängig sein, den Semang und anderen Zwergvölkern einfach den Glauben an höhere Wesen abzusprechen (S. 76) oder die Animisten, wenigstens in ihrer Mehrheit, religionslos zu nennen (S. 87). Und «die Gruppierung der religiösen Beziehungen» in diesem Raum «als im wesentlichen endgültig» zu betrachten und den christlichen Missionen jeden Erfolg abzusprechen (S. 114/15), dürfte wenigstens verfrüht sein. Wohl bilden die Christen, abgesehen von den Philippinen und in Vietnam - überall noch verschwindende Minderheiten, doch konnten sie überall ansehnliche und im Volksganzen verankerte Gemeinden aufbauen. Und die 40—50 Millionen in diesem Raum bedeuten doch etwas. Ob die Dominikaner auf den Philippinen zu den «größten Grundbesitzern des Inselgebietes» zählen (S. 388), entzieht sich meiner Kenntnis, doch dürfte dies angesichts der scharfen Trennung von Kirche und Staat kaum möglich sein. Daß die «unabhängige philippinische Kirche» (der Aglipayanismus) 10 % der Bevölkerung umfaßt (S. 388), stimmte vielleicht vor 50 Jahren. Sie dürfte aber heute keine 100 000

Anhänger zählen. — Trotz dieser einzelnen Aussetzungen ist aber dieses Buch für die Kenntnis des äußeren Rahmens der Missionsarbeit in südostasiatischen Gebieten von großem Wert, zumal wir keine sonstige derartige Zusammenfassung in deutscher Sprache besitzen. Beckmann

Fischer, P. Dr. Rainald, OMCap.: *Die Entstehung der Schweizerischen Kapuzinerprovinz* 1581—1589. Beiheft 14 zur Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. 1955. XXVI + 336 S. Universitäts-Verlag Freiburg, Schweiz.

Es ist eine kurze Spanne von neun Jahren, die den reichen Inhalt dieses Buches füllt. Die Zeit der einsetzenden Gegenreformation, der katholischen Restauration. Von Carlo Borromeo und von den Bemühungen der Jesuiten haben wir schon sehr viel gehört. Im vorliegenden Werk aber erschließt sich eine bisher wenig beachtete Seite der Schweizer Kirchen- und Ordensgeschichte: der Anteil der Kapuziner an der katholischen Erneuerung. Aus Italien kommen die Mitglieder der «Eremitenkongregation» des Franziskanerordens, vom Volk Kapuziner genannt. Zur Reform von Klerus und Laien brauchte es Männer des Wortes, der Tat, der Tugend; für die Innerschweiz waren die Jesuiten zu teuer. Während die Gesellschaft Jesu vornehmlich durch ihre Erziehungsarbeit wirkte, schafften die Kapuziner durch Predigt und Beispiel. Carlo Borromeo hat die Kapuziner empfohlen und mutige Laien wie Lussy und Roll bahnten den Weg. Vom Tessin her kamen die braunen Brüder. Ein P. Ludwig von Sachsen wurde so recht der Mann für die deutschsprechende Schweiz. Einen besonders bewegten Verlauf nahm die Einführung der Kapuziner in den beiden Appenzell. Der Verfasser schreibt mutig und offen, etwa bei der Schilderung der damaligen Zustände im Weltklerus, und hat auch einen gesunden Humor. In reichstem Maße hat er bisher unbeachtetes Archivmaterial herangezogen. — Im Laufe der Zeit hat sich dann die Schweizer Kapuzinerprovinz auch tapfer und aufgeschlossen der Heidenmission zugewandt. Kilger

Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Eine Vortragsreihe. 163 S. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1955.

Das Büchlein gibt Vorträge wieder, die am Süddeutschen Rundfunk von Naturwissenschaftlern und Theologen über das Entstehen und die Entwicklung des Lebens gehalten wurden. Die Vortragenden sind z. T. führende Autoritäten. Die Schrift zeigt, wie das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie in den letzten Jahrzehnten im Sinne einer gegenseitigen Beachtung und Achtung sich gewandelt hat. Eine Übereinstimmung beider besteht heute aber erst bezüglich der Tatsache der Entwicklung, nicht aber in Bezug auf die Ursachen, auf welche das Entstehen und die Entwicklung des Lebens zurückzuführen sind. Auffällig ist, daß in diesen Vorträgen alle Naturwissenschaftler mit innerweltlichen Ursachen zur Erklärung der Entstehung und Entfaltung des Lebens auszukommen glauben, bzw. auszukommen hoffen. Auffällig ist auch, daß im abschließenden Gespräch von den Theologen der Ansicht des Biochemikers nicht widersprochen wird, daß, solange die Forschung noch unabgeschlossen ist, Gott bei der Erschaffung der ersten Lebewesen als Lückenbüßer erscheine (anstelle der zu postulierenden natürlichen Ursachen). Die Hauptprobleme werden im Schlußgespräch nochmals scharf formuliert; ihre Beantwortung aber bleibt schwach und wird nicht einheitlich zuende geführt. Einige der Vorträge bieten gute Überblicke über den heutigen Stand der Forschung in Einzelfragen. Auf eine eingehende Behandlung so schwieriger Probleme können sich aber Radiovorträge natürlich nicht einlassen. J. Seiler

THE CARMEL IN SIND

By Fr. Edoald *Berden*, O.F.M., Karachi .2

FR. ELIAS OF THE MOTHER OF GOD. A Goan Portuguese (Miguel Cuello). Born at Diu about 1596 of a Portuguese soldier and a convert from Brahmanism. Clothed at Isfahan. As a choirbrother he arrived at Hurmuz on 30-6-1612. As a priest he is mentioned as at Goa in 1621 and was sent to Tatta with Fr. Balthazar and two lay-brothers in October 1622. About the autumn of 1625 he arrived at Basra and was generally ailing. No further records available about his stay in Tatta [29].

FR. EUGENIUS OF ST. BENEDICT is the first who as Visitor General visited Tatta in 1625-26. He has given an account of all the missions of the Carmelites in the East to the S. Congregation of the Propaganda, in which, as regards Tatta, he expatiates on the life and virtue of the Founder of this mission, Fr. Louis Francis of the Mother of God [30].

FR. LEONARD OF THE HOLY SPIRIT ("the Savoyard") is mentioned at Tatta in September 1628. In what quality? For how long? In 1630 he became Vicar at Diu and in 1634 Prior in Goa [31].

FR. EPIPHANUS OF ST. JOHN BAPTIST was appointed by the Definitory General to be Visitor General of the Missions. He visited Tatte in 1629. After his return to Italy he wrote a "Relation" of his journey which, regarding Tatta, gives us some insight into the condition of the mission. He writes: "In Tatta Sind, a very great city in the kingdom of the Mogul, I found our Religious much loved and estimated by the people, instructed in the common language of the country and exerting themselves in the conversion of the souls with great fervor. On account of the great commerce of the Portuguese here, they are well provided with a church, a house, and all the rest that is necessary for their maintenance. Shortly before my arrival they had converted three Mohammedans and seven Gentiles, who all were sent to Goa, the experience having shown that for securing them it is necessary to take them away from this country, where the Mohammedan Governors and their parents do not desist from molesting them. For this and other reasons the house at Goa is of great importance. One of our Fathers, Fr. Louis Francis, died in this mission in the fame of sanctity with the people. On the very day of his death he baptized a gentile and said Mass, as he did all the days of his sickness, which was very grave and long. After the death of this saintly Religious, died also "il Re Zanghir" (= Jehangir) and was succeeded by his nephew Corron (= Shah Jahan

29 Id. 806, 859.
30 Scritture Rif. nelle Congr. Gen. a. 1629, v. 189, 356-362.
31 A Chronicle, 956.

or Khurram) who is a cruel enemy of the christian name as his predecessor was a friend and protector of it. This Corron revolted during the reign of Zanghir and tried to get hold of Tatta and all the provinces of Sind. He came with a great army and would have succeeded, if the christians, who are in this city and well experienced in the military service, had not supported the Governor of the city. For this reason Corron is very angry with the Governor, and still more with the christians. He despatched another Governor who at once came to our Church, pillaged it, damaged the statues and molested the Religious with the intention that they should reveal their deposits, but without success. The viceroy of Goa having been informed ordered that all the Religious and the traders should leave the city in order to send the Armada. The Governor, fearing to lose the commerce, offered to restore all the damage and thus the Fathers remained and went on as before." [32]

FR. JOSEPH ALEXIUS OF THE BLESSED SACRAMENT. "A Chronicle" which gives a shorter or longer biographical note of about 150 missionaries, does not mention this Father at all. We know him only from his "Relazione" [33] and from his letters quoted above (note 23). In October 1627 he is in Tatta, but how long he remained there we could not find out. In his Relazione he narrates how he with great difficulties kept four Portuguese and two natives back from becoming Moors. Then he writes how the King of Cache (Cutch), in the present India, invited him to come to his Kingdom with full liberty to spread the Catholic Faith, and promising him all facilities to that end. At this time he was alone with one laybrother REDEMPTUS [34] and so at a loss what to do, since he could not leave the brother alone without a priest.

But it just happened that a Religious of St. Francis, named Fr. Bonaventura, passed through Tatta on his way to Rome, who was willing to take his place during his absence. So Fr. Joseph left for Boge (Bhujh) where he met the King and from there to Cutch, a seaport. He was received in a most solemn way and treated accordingly. He returned very enthusiastically. Fr. Epiphanius who visited Tatta shortly after,

---

[32] Relazione del P. Epifanio da Faenze, Carmelitano Sclazo e Missionario della S.C. di P. F. nel anno 1637.

[33] Scritte Rif. nelle Congr. Gen. a. 1629, v. 189, ff. 365-357.

[34] This Laybrother REDEMPTUS is most probably the Blessed Redemptus, who had joined the Portuguese army in India and later on entered the Order of the Discalced Carmelites at Goa. Fr. Henricus a S. Familia, O.C.D., Leven van den Zaligen Vader Dionysius a Nativitate en van den Zaligen Redemptus a Cruce, Yper-Amsterdam 1906, 96 ss., says that he entered the Order at Tatta and made his novitiate there. This, however, is very doubtful, since Tatta has never been approved to accept novices. Moreover we got the following information from the Archivist of the Curia Generalizia of the Carmelites in Rome: "il fratello Fra Redento della Croce, Portuguese, religioso Carm. Scalzo donato, vestito in Goa dove poi professo l'anno 1615." And he gives as source: "Breve Assunto dal processo formato in Goa dal Arcivescovo e dal Illmo Padre Francesco dei martiri del Sacro Ordine primate della India. Indice Manoscritte de Arch. Gen. O.C.D. 305 15 Fol. (104)."

went to Cutch to meet the King and to see what possibilities there were. About this visit Fr. Joseph narrates in his letter (cfr. note 4): "Father Visitor informed me from Cutch to keep ready, that he would inform me from Goa what decision he was going to take in this matter, because the King would not allow me to leave before I went there." He must have informed Rome in the meantime, for he goes on in the same letter: "I have had a letter from the S. Congr. about the mission in Cutch. Cardinal Bandim asks me to inform him what things we need for help, that he will send everything that is needed for support and also that some curious things may be offered to the King and his sons and some other important people." About the result of this enterprise we have no further information at hand. Then he goes on about Tatta itself: "We are here with great peace and tranquillity. The house is completely finished and furnished, and it is a surprise for the Mohammedans who come to see it as a marvel on account of its cleanliness. We celebrate all the divine offices just as in Goa with all solemnity and the ringing of the bells, two of them, and they are placed so high that they can be heard in the whole city, which is very great ... At present we are with four Religious in this house, myself, Fr. Valerian of the Mother of God, Brother Elisaeus of the Annunciation, chorista, and Brother Anastasius of the Conception, laybrother ... We administer the Sacraments with all freedom. This year I have administered twice the Sacrament of matrimony und last year we have sent four renegades to Masqat and one Mohammedan to be baptized. This year I baptized a pagan who is not of this land but who came with a Portuguese. The christians are consoled and die with all the Sacraments. There is not a single young prisoner that becomes a Mohammedan as it used to be before ... The news of this kingdom is that we have a king who is a great enemy of the christians. May the divine Majesty be pleased that by His help the road may be opened to these for whom we give our lives for the love of God."

When Fr. Joseph left Tatta we are not able to ascertain. For several years we find no Father mentioned as stationed at Tatta. Probably due to the reign of Shah Jahan (Corron) the position had changed for the worse, and this mission suffered the first of its reverses by some time in 1633: " In Tatta the Moors entered our House, and carried off as much as there was in it: so that nothing remained except a few things in a chest ... even to the doors ... and they made great holes in the wall of the church and the Fathers were even turned out by them and had to lodge in a neighbouring house ... the cause is not rightly known, save that it is said that it was done by order of the Mogul king on account of the enmity he bears for the Portuguese in regard to certain events, too long to recount, which happened before he became king. But, as I say, even that is not certain. Here in Basra there is the Prior of the Augustinians, who was in our House the very same day as that happened in Tatta: and he says that, together with our Fathers, all were in peril of losing their lives. But he says that the House will come back to us with God's help, and the Fathers already were hoping for this, when

the Prior mentioned left Tatta for here" [35]. In the following year the Vicar Provincial, Fr. Dismas of the Cross, wrote: "The church at Sindi (i.e. Tatta) had already been 3 times ruined by the local people — so few Portuguese are there" [36]. In the same year, however, the Praepositus General gave instructions for the guidance of FR. JAMES OF ST. TERESA, who was appointed Visitor General: ... "the Houses at Shiraz and Tatta in Sind and others which had been abandoned were to be reopened, and that on orders from the Sacr. Congregation and the Definitory General too" [37]. The Visitor General, after his visitation, had left Tatta in March 1637 [38].

It seems that the mission at Tatta remained in a very desolate condition during the following years, at least the news is very scanty.

AFTER the — at least partial — ruin of the Church at Tatta in the years 1633-34, the information about the missionaries — if there were any at all — is reduced to a minimum. The first we found mentioned is:

FR. PATRICK OF ST. LOUIS. Family name: Nicolas L'Hermette, a Frenchman, born 1602. He was sent to Persia in 1635 and to India in 1639. Whether he went by that time to Tatta or elsewhere, we don't know. He died in August 1643, while Vicar of Tatta, alone without a priest [39]. He must have spent several years there because Fr. Dionysius of Jesus mentions that he knew the language well [40]. Fr. Valerius of St. Joseph, who had been at Tatta between the years 1659-63, gives in his "Relazione" to the S. Congregation of the Propaganda (1671) in the way of a happy memory the following about this Father: "He was the Vicar of the House at Tatta and has built a very nice church. (So the church must have been destroyed that a rebuilding was necessary). The Father had a skull made in a stone which served as a stepstone at the entrance of the Church. This skull, or rather this stone, split in two at the very moment of his death, with an opening, almost as broad as a finger, which, however, did not much penetrate into the stone, but only unto the figure of the skull from one side to the other. The pagans, who are still alive and who were with the Father at that time as servants of this our House, testified to this fact. I myself have seen the stone and it seems to me a miraculous thing [41].

FR. JOSEPH MARY OF JESUS was at Tatta in February 1645 and still (or again) in 1647, 'disillusioned about the late Visitor (= Fr. John of the Cross) and a very good religious" [42].

---

35 A Chronicle, 1219.
36 Id. 1219.
37 Id. 741, 1219.
38 Id. 701, 1219.
39 A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Missiones of the XVII and XVIII centuries, London 1939, 1219.
40 Letter of Fr. Dionysius of Jesus, MS. Tatta 26-2-1657, O.C.D. 268 n 7.
41 Fr. Valerius a S. Joseph, O.C.D., Relatio de statu atque de fructibus spiritualibus missionum nostrarum Orientis saeculo XVII, edita a Fr. Ambrosio a S. Teresia, O.C.D., Romae 1939, 33.
42 A Chronicle, 936.

FR. IGNATIUS OF JESUS MARY, a newly ordained priest with Laybrother HILARION OF ST. ANNE were sent to Tatta before April 1645 [43].

FR. FELIX OF ST. ANTHONY is mentioned as having spent some time in Tatta on an alms-collection journey in 1645-46 [44].

FR. EUSTACE OF THE MOST HOLY SACRAMENT "went from Masqat to Tatta in 1646 where on the strength of letters patent issued by the Apostolic Visitor he and the Portuguese FR. IGNATIUS wished to take over charge of the Residence, but were refused compliance" [45].

FR. MATTHEW OF ST. JOSEPH is in 1651 reported as having been already at Tatta, but gone to Diu where ill [46].
In 1652 there was no Carmelite Father at Tatta [47].

FR. MICHAEL OF ST. SIMON was Vicar of Tatta at least in 1654, for in January of that year Fr. Dionysius of Jesus had been appointed to go there as a companion to the Vicar, Fr. Michael [48], who died at Tatta on February 22, 1657 [49]. He must have been sick for a long time, because in December 1655 Fr. Dionysius was appointed Vicar of that mission but he had not reached there before the beginning of 1656 [50].

Fr. DIONYSIUS OF JESUS. Family name: Ladislas Milinski, a Pole. Born 1611. He was sent to Persia in 1646. In 1654 he had been posted as companion to Fr. Michael of St. Simon at Tatta "considered as a place of exile by the missionaries", as he wrote himself. A letter of December 1655 confirms that he had been sent as Vicar of Tatta [51]. When he reached Tatta we do not know, but he was surely there as Vicar of the place in the beginning of 1657, for we have a letter dated Tatta 26-2-1657 [52], in which he expresses himself in a rather pessimistic way: "... declaro modicum fructum vel nullum in conversione facienda. Rationes tantae sterilitatis esse credo quod aliqui ex nostris et forse ego primus nec verbo nec exemplo aedificaverint. Gentiles vero et Mohametani sunt rigidissimi censores actionum quas in Religiosis advertunt et ex formica fabricant elefantem. Secunda ratio: nulla diligentia adhibita in addiscenda lingua. Quomodo audient sine praedicante? Post obitum P. Fr. Patritii (1643), qui fuit natione Gallus, nullus Religiosus dedit operam linguae addiscendae ...".

In 1661-62 he was appointed Vicar Provincial and must have left Tatta, for in 1662 Fr. Cornelius of St. Cyprian was in Tatta as Vicar

---

43 Id. 896, 1219.
44 883, 1219.
45 Id. 880.
46 Id. 961.
47 Id. 1220.
48 Id. 851, 1220.
49 See note 2.
50 A Chronicle, 1220.
51 Id. 851.
52 See note 40.

and Fr. Peter of the Mother of God as his companion. Fr. Dionysius was again at Tatta in 1669 on an inspection of the missions in India, being still Vicar Provincial. And as Vicar Provincial he is described, in 1671 as "acting as assistant to the Vicar of that mission" (Fr. Peter of the Mother of God) [53]. Fr. Dionysius of the Crown of Thorns had cited this mission in 1657 as "Haec domus in temporalibus est pauper, in spiritualibus pauperior, in exercitio missionis pauperrima" [54]. As Vicar Provincial he has given an account to the S. Congregation (1669) wherein he explains the condition of the mission at Tatta, on which we will come back further on (p. 14 ss). He had left Tatta before June 1672, when he reached Kung, where he died in January 1673 [55].

FR. PETER OF THE MOTHER OF GOD. A Belgian. Family name: François du Jardin. Born 1612. He came out for the mission in Persia in 1642 and probably accompanied Fr. Dionysius of Jesus to Tatta c. 1656. He is famous for his translation of St. Thomas Aquinas' "Contra Gentiles" into Persian. It seems that he was not very pleased with this appointment to Tatta, fore Fr. Dionysius of Jesus wrote in the above mentioned letter (n. 40): "P. Fr. Petrus a Matre Dei qui interim manet mecum in Sijndi habet talentum idiomatis persici et credo illum posse multum efficere, nam hoc idioma magni aestimatur in tota India. Sed totus est addictus translationi librorum contra Gentiles D. T.(homae) et de missione nil cogitat immo in particulari isti Missioni et Residentiae est totaliter contrarius et ab illa abhorret, sed omnino immerito, et quantum ille ab ea abhorret tantum ego sum illi addictus quia credo posse fieri fructum qui sciret et vellet, et maxime propter breve Urbani Octavi, quod est adeo honorificum pro Missionariis istius Regni ut illud solum sufficeret ad movendum quemlibet nostrorum ut manum ad opus adhibeat. Ego absque alis volare non possum. Toto isto anno bene insudavi, sed variis infirmitatibus et continuis distractionibus impeditus, vix rudimenta linguae attigi. Occupatio P. Fr. Petri satis bona est sed ... non possum eum relinquere, quia declarem bonum Patrem esse mutatum ab illo quem ante decennium cognoveram. Credo tamen Patrem esse mutatum ob hanc causam quod valde abhorreat ab hac missione et omnino invitus et contra suam inclinationem ...". Although often ailing or ill, Fr. Peter was still at Tatta in 1662 as companion to Fr. Cornelius of St. Cyprian [56], and also still about 1670 and '71 as Vicar [57]. The date of his death is not certain, it may have been in 1672 because,he had written to Fr. Dionysius of Jesus to come and attend his deathbed — he had great physical sufferings [58].

FR. CORNELIUS OF ST. CYPRIAN. Family name: Martin Pierart, a Fleming, born 1620. Came to the mission in 1653. By 1661 he

53 A Chronicle, 1220.
54 Id. 1220.
55 Id. 852, 1220.
56 Letter of Fr. Cornelius of St. Cyprian, MS. Tatta 31-12-1662, O.C.D. 268 n 11.
57 A Chronicle, 974, 1220.
58 Id. 1220.

had gone as Vicar of Tatta in Sind [59], where Fr. Peter of the Mother of God was his companion. His letter dated 31-12-1662 and finished 8-1-63 informs us about the condition in Tatta: "I am writing these few words by way of two Rev. Frs. Jesuits, one of whom comes from Agra and the other from China [60]. They will let you know how we are faring here, working among souls with great sterility of fruit. It is necessary to assist them here so as not to lose these few who are at present stationed in this town. But what is absolutely deplorable is that it seems that the Portuguese have abandoned or wish to abandon India, relinquishing their places to the English, ratified by the Infanta of Portugal ... We have had our house repaired and put in order, but if the Portuguese are not returning, I fear that it will be of little use ... I have already been very ill on two occasions, and the last time at death's door with pleurisy, which for several months resulted in a profusion of blood through the mouth. After that my deformed leg which in Asfahan (Persia) was in a state fit for amputation gave me a lot of trouble; nevertheless it seems to me that at other times I would have been cured in a few days, but every year alarms me and here there are no experienced surgeons; my best doctor is the good God ...". No further records when this Father left Tatta. For a short time in 1668 he had been sent to the Malabar mission but by the end of the same year he had returned to Goa, where he in 1671 was novice-master [61]. He died in Rome 27-9-1675 [62].

FR. VALERIUS OF ST. JOSEPH. Family name: Giuseppe Landriano Italian, born about 1626. Arrived in the mission of Persia in 1658. In the next year he must have arrived at Tatta and was still there in 1663 [63]. In his "Relazione" (671) he says: "... nel spatio di quatro, che dimorai in questa casa" (= of Tatta, but he omits to indicate the space of time he spent here). And in the same "Relazione", when speaking about Goa, he says: "... per quanto mi ricordo nel spatio di sette anni incirca, che in essa (= Goa) vi dimorai, et quando mi partij da questa casa l'anno 1668 alli II di Novembre ...". There is apparently a mistake: he had been in Tatta from 1659-63 and in Goa from 63-68, or in Tatta from 59-61 and in Goa from 61-68. In this "Relazione", he speaks about the persecution in Tatta, but it seems that he is dependent on the account which Fr. Dionysius of Jesus, in his capacity of Vicar Provincial, had sent to the S. Congregation of the Propaganda in 1669. And since the latter was an eyewitness, we give here his account in extenso, which at the same time is the beginning of the end of the mission in Tatta: " Anno preterito (1668) mense Novembris recepi epistolam ex Missione Syndi

59 Id. 837.
60 See note 18. These two Jesuits are Frs. Roth from Agra and Grueber from China on their way to Rome. Cfr. E. Maclagan, The Jesuits and the Great Mogul, London 1932, 110.
61 Fr. Valerius, o.c. 9; A Chronicle, 838.
62 Fr. Valerius, o.c. 9 n 17; A Chronicle 838 puts his death at Basra on 24-9-1675.
63 A Chronicle, 1020.

civitate Tatta, minus prospere continentem: omnes quippe christianos pulsos et Ecclesiam periclitari, oportuit me illo conferrem, sed nonnisi munitus litteris commendatitiis Agentis Regis Lusitaniae in Protu Congi assistentis. Mense Maio (1669) ad locum destinatum perveni, benignius quam sperabatur exceptus, propter metum militiae Lusitanae quae tunc in illo mari domabat Arabes; eodem die certior factus sum omnes libros nostrae missionis jussu Regis ante unum mensem fuisse sublatos, ita ut ne quidem Breviarium et Missale fuerint relicta. Obtuli Gubernatori litteras commendatitias, simul cum memoriali pro recuperandis libris. Omnia facile promissa, propter timorem ut supra. Ex libris tamen non nisi decem restituti; obtenta Regis licentia alios se redditurum declarabat. Regnum Syndi subiacet Regi Mogur: qui interim regnat, nomen ei Renkeb (= Aurungzeb). Est hic in secta Mahometi ceteris antecessoribus superstitiosior, profitens se esse. Doctorem, et observantiae collapsae, Mahometicae deformationis reformatorem; unde non ipsis dumtaxat christianis, sed etiam suis propriis subditis, ex quorum majori numero Regnum componitur, infensus. Felicius illi succedit in perversionibus quam Ministri Evangelii in conversione, nam plures gentilium Mahometo subscribunt, hi blanditiis et remunerationibus, alii vi tormentorum. Ex uno in alium errorem devolvuntur. Eousque processit vexatio ut rumor sit publicus, fortiores bellum excitare intestinum. Bimestri post meum adventum venit novus ordo a Curia Regis ex civitate Janabas (= Delhi), distante a Tatta ducentis quinquaginta leucis vel amplius, ut in Ecclesia describantur omnia que fuerint reperta. Vespere pridie executionis sub quadam incertitudine ab aliquo Mahometano hac de re admonitus, abscondimus noctu sacras imagines ne alicui irreverentiae pateret occasio. Die sequenti Doctores sectae Mahometanae associati militibus omnia perlustrant. Primi quidem urbane ac modeste processerunt; non sic milites, nam inventa ampulla vacua quae vix odorem vini retinebat, in plures insolentias prorupere, verbera intentant, minantur caracerem, et plures poenas, postquam omnia in Ecclesia et domo perscrutati, unum sextarium vini invenerunt. Moderamen a Doctoribus fuit adhibitum; re deducta ad Gubernatorem silentium impositum, qui clare fassus est se moveri compassione quod similes ordines a Rege venerint. Occasio istarum persecutionum ex triplici capite sumpsit exordium. Primo propter quemdam puerum Mahometanum, quem P. Fr. Valerius a S. Joseph, missionarius Syndi, interim Procurator Missionum, doctrina christiana instructum secum Goam duxerat ibique baptizatus fuerit; post aliquot tandem annos consanguinei pueri resciverunt eum factum esse christianum, ac divulgarunt. Secundo: publicus cultus ac solemnitates quas Lusitani aliquando in maiori numero Tattae commorantes celebrant. Proxime vero occasionem dedit translatio Summae D. Thomae contra Gentiles in idioma Persicum, opera P. Fr. Petri a Matre Dei, Missionarii Tattae, quod opus in aliquot exemplaribus descriptum, latere non potuit celebriores sectatores Mahometi. Credebatur, illis saltem curiositate ductis, opus placiturum, ac tandem viam salutis quaesituros; sed, qui praecipites, ad ea quae voluptas suggerit ruunt,

dedignantur spiritualia. Caeci igitur luminis claritate offensi, indignati sunt arbitrati sibi esses dedecori si veritatem non impugnaverint. Pluribus sessionibus in praesentia nobiliorum Mahometanorum factis, verbo et scripto, confusi, ac convicti, demum versi in rabiem.

Offerunt Regi memoriale, tria puncta continens: Primo: Christiani publico cultu ac repraesentatione idolorum plebem alliciunt. Secundo: Patres, libris Europaeis in idioma nobis cognitum translatis, etiam doctiores ex populo pervertere attentant. Tertio: Pueros parvos praetextu obsequii charitativi legem christianorum docent, ac seductos in ditionem Lusitanis subiectam expediunt. Rex, lecto memoriali, ordinavit Gubernator exequatur ea de quibus supra. Rebus Lusitanorum navali proeli prosperius succedentibus, Portus Regni Syndi timet periculum, hinc est quod exorta tempestas fuerit sedata, hucusque tamen nihil constat nec de responso circa libros et Ecclesiam, nec de aliquo novo ordine, aut immutatione praecedentis: Forte quia Rex aliis negotiis cogitur intendere; nam ultra particulares rebelliones, dicitur, Fratrem eius nomine Sciasigua, maiorem natu Rekze (Aurungzeb) eundem, collecto numeroso exercitu, aggredi, regnum sibi debere, vi et dolo minore natu usurpatum abjicere. Possessorem vero, relicto Janabas(Delhi), Agra, quae Metropolis Imperii Moguritani est, causa securitatis se contulisse. Nos interim quattuor mensibus liberi a vexatione, sed non omnino tuti. Haec sunt quae occurunt circa Missionem Syndi. Missio reducta est ad baptizandos parvulos, ubi est commoditas, quae interim in Syndi est nulla" [64].

In 1669 Fr. Valerius was elected Procurator of the Missions and had to go to Rome as representative of the Missions at the General Chapter in Rome, where he arrived in the beginning of 1671. After the Chapter he went again to the mission and died at Goa 22 Aug. 1674.

We have seen that Fr. Dionysius of Jesus left Tatta before June 1672, probably after the death of Fr. Peter of the Mother of God. In his last letter of 20-10-1670 he wrote: "There is no liberty like that of former times and we are nearly always in perpetual enclosure so as not to give occasion to the people to raise up a persecution. With much difficulty and exceedingly great trouble and various dangers the mission of Syndi is able to be conserved" [65].

With the departure of Fr. Dionysius of Jesus the end must have come. "A Chronicle" quotes a letter of Fr. Jerome of Jesus Mary, 14-11-1672 [66], saying: "through lack of Religious the House at Tatta has been abandoned, and as I see it, there is no hope of getting it again; because after the departure of our Fr. Vicar Provincial (i.e. Fr. Dionysius of Jesus) from there, I have had news that the Muhammedans have converted it into their mosque. At least it should be sold if any money would be derived from selling it. Some years ago I wrote to our Superiors that the House in question was of no profit to the Mission ...". On

---

64 Scritture Rif. nelle Congregazioni Generali, a. 1671, v. 429, ff. 121, 128.
65 Letter of Fr. Dionysius of Jesu, MS. Tatta 20-10-1670, O.C.D. 268 n 5.
66 A Chronicle, 1220-21.

20-8-1672 the same Religious wrote: "And if there are not sufficient Religious for Persia, how could any thought be taken for the mission of Tatta in Sind, which in my opinion is of no use or profit for the Missions ...". And again, 31-8-1763: "All Fathers are of opinion that a mission at Tatta is fruitless".

Besides this «lack of Religious" some more reasons are given for the abandonment of this mission by Fr. Celsus of St. Mary, who had been present at various conferences in November-December 1672 between the Vicar Provincial (Fr. Dionysius) and the Procurator of the Mission, Fr. Valerius, just returned from Rome:

a) circumstances were altogether different from those when, about 1663, Frs. Cornelius, Valerius and Dionysius of Jesus were residing at Tatta: the port had since lost its trade: no European any longer resides there, and that was what had given the mission credit in the eyes of the natives;

b) each time the Portuguese seized a galliot from Sindi(i.e. from the Port of the Indus) the Fathers were involved in much trouble with the local Muslims — held responsible so to speak;

c) living was very dear, and maintenance of the Residence was costing 400 scudi annually;

f) the Residence and the church required rebuilding, which could only be done at great expense;

e) there was no hope of making a fruitful supply of conversions [67].

Conclusion

The mission at Tatta and Lahri Bandar had lasted from 1613 (1618) — 1672. The main purpose of founding this mission was, as we have seen, the help of the Portuguese traders and collecting funds from Portuguese sources and the recruiting of Religious. But with the elimination of the Portuguese influence outside Goa, and the lack of Religious supplied from Europe, the mission at Tatta dwindled down.

What has become or left of this mission we do not know. Captain Alexander Hamilton, who visited the place in 1699, says: "The Portuguese had formerly a Church at the East end of the city. The house is still entire and in the vestry are some old pictures and some holy vestments, which they desired to sell; but I was no merchant for such bargains" [68].

No trace of Christianity in Tatta or Lahri Bandar is left. With the exception of a possibly sporadic visit of a Jesuit Father to Sind, we know nothing about catholic priests in Sind until the return of the Carmelites after the British conquest of Sind in 1842-43.

---

[67] Id. 1221.

[68] Quoted by J. W. Smyth, Gazetter of the Province of Sind, B. Vol. I, Karachi District, III.

Die Predigtweise in Afrika

Von Dr. P. Walbert *Bühlmann* O.F.M.Cap., Fribourg 2

Der afrikanische Charakter in der Anschaulichkeit.

Der menschliche Gedanke kann sich in eine rein abstrakte Begriffssprache einkleiden. Diese Sprache ist sachlich, farblos, kalt. Sie genügt im Bereich der Wissenschaft, wo man einfach in der Sphäre des Verstandes dem andern seine Gedanken mitteilen will und gar nicht den Anspruch erhebt, den ganzen Menschen als solchen zu erfassen und zu bewegen und zu begeistern. Diese Sprache gleicht einem modernen Zweckbau. Man kann darin rationell schaffen, aber er ist nicht dazu gemacht, um darin behaglich zu wohnen und zu leben.

Die Predigt kommt mit einer solchen Sprache nicht aus. Die Predigt muß belehren *und* bewegen, sie muß das Leben gestalten und darum muß ihre Sprache lebensverbunden sein und den ganzen Menschen mit seinem Verstand *und* seinen Sinnen und seinem Gemüt in Beschlag nehmen. «Die Sprache der Predigt muß anschaulich sein», steht darum in jedem europäischen Homiletikbuch zu lesen [44]. Dieser Satz hat noch viel mehr Geltung für die afrikanischen Verhältnisse. Hier steht der Mensch noch näher der ganz ursprünglichen Redeweise, die in lauter Bildern war, ein Abbild des Erkenntnisvorganges selber, der ja immer vom sinnhaften Bild ausgeht und erst nachher im Verstand verabstrahiert wird. Das Wort, das der Prediger in Afrika seinen Zuhörern sagen will, muß darum nicht bloß verstanden werden, es muß gehört, gesehen, gefühlt werden. Es darf nicht bloße Idee bleiben, sondern muß Gestalt, Fleisch annehmen, und zwar afrikanisches Fleisch, wie wir bald des nähern sehen werden.

Eine erste Stufe der Anschaulichkeit besteht in der konkreten Schilderung der Vorgänge. «Jesus trat in das Haus des Lazarus. . . .» Man soll gerade etwas schildern, was das etwa für ein Haus war, daß nicht bloß die abstrakte Idee «Haus» vorliegt, sondern ein konkretes Haus vor die Augen zu stehen kommt.

Und man soll nicht bloß bei der Schilderung des Statischen bleiben. Die Experimentalpsychologie sagt uns, daß etwas sich Bewegendes unsere Aufmerksamkeit viel mehr auf sich zieht als etwas Ruhendes. Der Prediger soll darum die Vorgänge so schildern, daß der Zuhörer gleichsam wie in einem Film der Handlung folgen kannn.

Wenn ich in der oben angeführten Taufpredigt sage: «Nach der Taufe wird jeder Täufling ins Taufbuch eingetragen. Die Taufe ist eben ein wichtiger Akt unseres Lebens, und die Kirche will, daß kein Getaufter vergessen werde und verloren gehe . . .», so ist der Gedanke, um den es geht, klar und sachlich ausgedrückt. Aber viel wirksamer ist folgende Form: «. . . Und nach der Taufe, geht ihr da einfach zur Kirche hinaus und geht heim, als ob nun alles vorbrei wäre? Nein. Der Priester sagt euch: ‚Kommt noch ins Pfarrbüro.' Und dann geht ihr alle dorthin, voran der Pate, dann die Patin, dann die Mutter mit dem Kind im Tragtuch. Schaut, es schläft schon wieder, es hat schon wieder vergessen, daß es Salz bekommen hat! Nun tretet

[44] Vgl. dazu die guten Ausführungen bei Soiron, Die Verkündigung 168 f.

ihr ein und steht um den Tisch herum, und der Pater nimmt ein großes Buch hervor. Ein so großes Buch gibt es sonst im ganzen Distrikt nicht, oder? Und er trägt das Kind in dieses Buch ein. Ein so kleines Kind und ein so großes Buch! Werden die Heidenkinder auch in so große Bücher eingeschrieben? Keineswegs. Die Heiden sind eben nicht getauft. Die Taufe ist etwas so Großes, daß man das ins große Buch einschreiben muß. Und so kann der Priester dieses Kind nie mehr vergessen. Schaut, nach 5 oder 10 oder 20 Jahren werde ich nicht mehr da sein. Ein anderer Pater wird kommen. Der kennt euer Kind noch nicht. Aber er wird im Taufbuch nachlesen, und da wird er sehen: Maria, Tochter des Josef Kazibure und der Magdalena Kachunga, getauft am 27. März 1955. Und wenn dann Erstkommunion ist, nimmt er das Buch hervor und weiß, daß auch eure Maria zu den Erstkommunikanten gehört. Und wenn der Bischof kommt und die Firmung erteilt, nimmt er das gleiche Buch wieder hervor und weiß, daß eure Maria auch noch gefirmt werden muß. ...»

Ähnlich kann man z. B. den Satz: «Die hl. Familie von Nazareth ist ein Muster aller Tugenden» auflösen und sagen: «Kommt, wir machen einmal mitsammen einen Besuch bei der hl. Familie von Nazareth. Wir nähern uns dem Haus. Etwas verlegen rufen wir Hodi. Aber das freundliche Karibu (Herein!) nimmt uns im Nu alle Verlegenheit. Wir treten in den Hof ...» und dann kann man das heilige Leben dieser drei Personen schildern, wie man es gerade von Fall zu Fall beobachtet. — Ähnlich kann man über das Gebet Jesu recht lebendig predigen, wenn man sich vorstellt, wie die Apostel Jesus still fortgehen sahen und sich wunderten, wohin er wohl gehe, wie sie ihm im Versteckten nachgingen und dann Zeugen seines Gebetes waren, wie er seine Hände zum Himmel erhebt und lange Zeit verweilt, wie er seine Hände senkt und seinen Kopf beugt, lange, lange, bis die Apostel müde waren und wieder fortgingen ...

Eine Predigtepisode von P. Manfred Sutter OFMCap sel. verdient noch hier angeführt zu werden. Sie zeigt, wie seine anschauliche Predigt im Gedächtnis der Leute haften blieb. Er predigte einmal über die Erfüllung des Willen Gottes und sagte, der Wille Gottes sei ganz gerade wie ein Wanderstab, und er streckte dabei den rechten Arm in die Höhe. Und nun kommt unser Eigenwille und will etwas anderes und legt sich quer zum Willen Gottes - dabei hielt er den linken Arm quer über den rechten - und so wird aus dem Wanderstab ein Kreuz. ... Das schlug ein. Als ich in der Legio Mariae einmal fragte, was die Leute am besten von einer Predigt behalten, erwähnte man sofort dieses Beispiel von P. Manfred. Und als P. Manfred starb - viele Jahre nach dieser Predigt und auf einer andern Station - sah ich, wie Leute einander meldeten: «Der Pater, der so gemacht hat (man ahmte die Aktion seiner Arme nach), ist gestorben.»

Die zweite Stufe der Anschaulichkeit besteht in den eigentlichen Bildern und Vergleichen. Da ist der Eingeborene Meister. Seine Sprache wimmelt von Bildern und Vergleichen [45]. Unsere Sprache ist dem gegenüber so kalt und nackt, daß es, nach einem Wort von B. Gutmann, «den Afrikaner geradezu friert bei der Hüllenlosigkeit unserer Gedanken» [46]. Ein Missionar fragte einen einheimischen Priester, was er zu seiner Predigt sage. Er bekam die ehrliche Antwort: «Es waren nur Knochen», ein Gedankengerippe ohne Fleisch und Blut.

Was P. Winthuis über die Südsee-Insulaner schreibt, gilt gleicherweise auch für Afrika: «Je mehr ich in den Schatz der Sprache der Gunantuna eindrang, desto mehr wurde ich überrascht von dem Reichtum dieser Sprache. Der Gunantuna verfügt nicht nur über einen großen Formen- und Wörterreichtum in seiner Sprache, er versteht es auch meisterhaft, in einer Unzahl der treffendsten Bilder sich auszudrücken. Das ist es, was den Reichtum dieser Sprache besonders erhöht, und ihr einen eigenen

---

[45] Vgl. Winthuis, J., Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel, in: Anthropos 4 (Wien 1909) 20 ff. Rombauts, H., Langage simple, expressif et imaginé, in: Aequatoria 15 (Coquilhatville 1952), 27-30. O. de Bouveignes, Poëtes et conteurs noirs, Anvers 1948.

[46] Denkfehlersünden an den Eingeborenen, in: Evangel. Missionsmagazin 68 (Basel 1924), 164.

Reiz verleiht. Dieser Umstand bewirkt es auch, daß sie für den Europäer so schwer zu erlernen ist. ... Wer unter den Gunantuna längere Zeit geweilt und ihren Gesprächen ein aufmerksames Ohr geliehen hat, der wird dem beipflichten müssen, daß in der Tat manches in der Eingeborenen-Sprache noch ein Buch mit sieben Siegeln für den Europäer ist. Oder woher kommt es, daß selbst dann, wenn man längere Jahre unter ihnen gelebt und alle Tage mit ihnen verkehrt hat, man doch am Ende so manches Gespräch, welches sie unter sich führen, nicht versteht, nicht, daß sie darauf ausgingen, sich für uns Europäer unverständlich zu machen, nein, wenn sie zwangslos einander erzählen von Alltäglichkeiten, von ihrem Tun und Treiben? Denn es versteht sich wohl von selbst, daß wir hier nicht urteilen dürfen nach der Sprache, die die Eingeborenen im Verkehr mit den Europäern sprechen; denn da haben sie es bald heraus, was der Weiße versteht und was er nicht versteht, und sie hüten sich deshalb wohl, Redensarten zu gebrauchen, von denen sie wissen, daß der Weiße sie doch nicht begreifen würde ...» [47].

Und denken wir erst an ihre symbolischen Handlungen und ihre bilderhafte Sprache bei den Initiationsriten! Da kommen wir schon gar nicht mehr nach! Da heißt z.B. ein Tanz: «Das erste Kind - ein Saatbüschel.» Der Sinn ist, daß die Verwandten als Geschenk an die Tänzer alles hergeben müssen, sogar die wertvollen Saatbüschel, d. h. die zur Aussaat auf die Seite gelegten Reisähren-Büschel. Ein anderer Tanz heißt: «Das große Kind der Rohrratte ist auf der Grasmatte großgewachsen.» Der Sinn ist: wie die junge Rohrratte im Grasnest der Mutter groß geworden ist, so ist nun das Mädchen reif geworden ... [48] Eine solche Sprache, die an die Arkandisziplin gemahnt, müssen wir natürlich nicht verwenden. Im übrigen aber sollen wir uns, so weit das für Ausländer möglich ist, in die Bilderwelt und Bildersprache der Eingeborenen hineinleben. Der beste Weg dazu ist, die Predigtgedanken in den ersten Jahren mit einem vertrauten Lehrer oder Alten zu besprechen, ihm gleichsam das Rohmaterial vorzulegen, und dann möge er das so wiedergeben, wie *er* und seine Stammesgenossen es sagen würden. P. Winthuis befolgte diese Methode und bekennt: «Niemals fand ich so aufmerksame Zuhörer, als wenn mir mein Lehrer den ganzen Untrricht in die Feder diktiert hatte; dann waren sie ganz Ohr. Andere Missionare und Beamte, die das Glück nicht hatten, einen so guten Lehrer wie To-Katut zu finden, sind oft nach jahrelanger Tätigkeit dem fremden Volk fast noch genau wie am Anfang als radebrechende und europäisch denkende Ausländer gegenübergestanden» [49].

Welch herrliches Beispiel gibt uns da Christus! Wie er seine hohen Wahrheiten veranschaulicht und in Bilder und Vergleiche kleidet, die gerade seinen Zuhörern geläufig waren. Wenn Christus heute predigen würde irgendwo im Innern Afrikas, er würde nicht reden

---

47 Zur Psychologie 40.

48 Vgl. R. Geigy und G. Höltker, Mädchen-Initiationen im Ulanga-Distrikt, in: Acta Tropica 8 (Basel 1951), 289-344. Smith, E. W. African symbolism, in: Journal of the Royal Anthropology Institute 82 (London 1952), 13-37.

49 Zur Psychologie 20.

vom Kamel und dem Nadelöhr, sondern vom Elephanten und der Erdferkelhöhle; nicht vom Brot und dem Sauerteig, sondern vom Hirsebrei und dem Salz, das den Brei schmackhaft macht; nicht vom Licht auf dem Scheffel, sondern vom Feuer, das man abends vor dem Haus macht und beim Schlafengehen in die Hütte trägt. Er würde reden vom Buschfeuer, das den Achtlosen plötzlich überrascht und dessen Hütte mitsamt dem Hausrat niederbrennt, und beifügen: «Seid also bereit!» Er würde reden von der Sorge, mit der man das Reisfeld bewacht gegen Vögel und Affen und Wildschweine, und fragen: «Ist eure Seele nicht mehr als das Reisfeld?» Er würde reden vom Zweiglein, das über den Weg gelegt wird und von den Grashalmen, die am Wegrand geknüpft werden, und warnen: «Die Zeichen am Wege könnt ihr achten und deuten, aber die Zeichen der Zeit versteht ihr nicht!» Er würde reden vom Bier, das einer ausgekündet hat, wo man zuerst den ganzen Vormittag schaffen und schwitzen muß, um sich das Bier zu verdienen, und aufmuntern: «So habt ihr auch jetzt Mühsal und Trauer, aber eure Traurigkeit wird in Freude verwandelt werden!»

Wir wissen ja, daß all unser Reden über die übernatürlichen Wahrheiten nur analog ist. Wir müssen von uns bekannten Dingen und Begriffen ausgehen, um uns das, was wir noch nicht gesehen haben und was auch kein menschliches Auge sehen kann, doch einigermaßen vorzustellen. Die Sprache der Theologie mag dabei die subtilsten Begriffe gebrauchen, um jenem Unerfaßbaren wenigstens so weit als möglich nahe zu kommen, wenn sie sich dabei auch im gleichen Maß von der Sprache des Alltags und vom Verständnis des durchschnittlichen Menschen entfernt. Die Predigt hat einen andern Zweck. In ihr ist das Verständnis des Zuhörers der maßgebende Gesichtspunkt. Darum muß ihre Sprache viel mehr die Analogien aus dem Alltag der Zuhörer herausholen, selbst auf die Gefahr hin, daß wir damit dem «Ganz Andern» nicht so nahe kommen wie die Theologie.

Noch ein konkretes Beispiel, wie der schon öfters zitierte P. Winthuis seinen Zuhörern die Tatsache nahebringt, daß wir viel zu viel für den Leib und viel zu wenig für die Seele sorgen. Er predigte so: «Deine Seele, das bist du, und dein Leib ist wie ein Fremder, das ist nur deine Hütte. Du dachtest nicht an das, du hattest nur Mitleid mit deiner Hütte, aber du liebtest dich selbst nicht. Du sorgtest nur für deine Hütte, aber für dich selbst sorgtest du in keiner Weise. Du schmücktest nur deine Hütte, aber dich selbst schmücktest du nicht. Du gleichst dem Mann, der allerhand gute Eßwaren herbeischleppt und diese Eßwaren in seiner Hütte niederlegt und sie dann nicht ißt, und diese guten Sachen verfaulen läßt für nichts und wieder nichts in seiner Hütte. Diesem Mann gleichst du, der du nicht für deine Seele sorgst. ... Du gleichst jener Frau, die das Kind des Fremden mit ihrer Brust stillt, ihr eigenes Kind aber nicht stillt. Dieser Frau gleichst du, der du für deine Seele nicht sorgst. Du gleichst dem Mann, der im Schweiß seines Angesichtes auf seinem Grundstück arbeitet, er legt den Busch nieder und er gräbt den Boden um, und er gräbt und gräbt mit seinem Spaten, und er gibt sich große Mühe alle Tage, und wenn er sein schönes Stück Land umgegraben hat, dann geht er fort und er pflanzt nichts hinein. Dem gleichst du, der du nicht für deine Seele sorgst. ...» [50]

---

[50] Ebd. 111f. E. Laveille, SJ, gibt in seinem Buch über P. Van Hencxthoven (L'Evangile au Centre de l'Afrique, Louvain 1926, 299-302), Beispiele aus seinen Predigten, wie er für die Neger anschaulich die christlichen Wahrheiten darstellen konnte. z.B. der Himmel als Festmahl, der Weg zum Himmel als Regierungsstraße, Eisenbahn

Die dritte Stufe der Anschaulichkeit besteht in den ausgeführten Gleichnissen und Beispielen. Diese sagen einfachen Leuten viel mehr als spekulative Erörterungen und Darstellungen. In ihnen gewinnt der Gedanke schau- und erlebbare Gestalt. Die Wahrheit, die man den Leuten nahebringen will, steht nicht in sich da, sondern so, wie sie sich schon in irgend einem Leben ausgewirkt und verkörpert hat. Und wenn man erst die Liebe der Afrikaner für Fabeln und Erzählungen kennt! Da können sie stundenlang zuhören! Jeder Missionar hat wohl schon erfahren, wie einfache Buschlehrer ihre Schüler mit - oft nichtssagenden - Erzählungen in Bann halten können.

Auch da können wir wieder vom Evangelium lernen. Wie der Heiland z. B. das Gleichnis vom ungerechten Verwalter erzählt oder vom unbarmherzigen Knecht oder vom Zöllner und Pharisäer! [51] Man möge diese Gleichnisse einmal unter diesem Gesichtspunkt durchlesen und auf sich wirken lassen und davon lernen! So sehr redete Jesus in Gleichnissen zum Volk, daß der Evangelist schreibt: «Ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen» [52]. Allerdings hatte Christus mit gewissen Gleichnissen den Zweck, für gewisse Kreise die Wahrheit nicht zu erklären, sondern zu verhüllen. Den verhärteten und eingebildeten Juden, die glaubten, die Wahrheit schon zu besitzen und des Wortes Christi nicht mehr zu bedürfen, sollte dadurch genommen werden, was sie glaubten zu haben. Den Aposteln hingegen war es gegeben, den Sinn der Gleichnisse vom Himmelreiche zu verstehen [53], und auch unsern gutgewillten schwarzen Christen und Katechumenen wird Gott die Gnade des Verstehens zugedacht haben. So sind die Gleichnisse aus dem Evangelium auch heute noch in Afrika immer ein dankbarer Predigtstoff und können recht lebendig ausgeschildert werden.

Auch aus dem afrikanischen Leben heraus können dutzend und aber dutzend neue Gleichnisse und Erzählungen gemacht werden. D.V. Perrot, der für die afrikanischen Lehrer ein Büchlein über die Methode des guten Schulunterrichtes schrieb, empfiehlt ihnen u. a., daß sie den Unterricht durch solche selbstgemachte Gleichnisse und Geschichten beleben. Statt z. B. im Hygiene-Unterricht einfach zu sagen: «Ein schmutziger Abort ist eine Gefahr für die Gesundheit», könne man etwa erzählen: «Es waren einst zwei Familien, die Familie des Njubiri und die des Kabaya. Die Familie des Njubiri war sehr reinlich. Die Frau fegte jeden Tag vor dem Haus, ebenso im Hof. Auch der Abort war ganz sauber. Ganz anders bei der Familie des Kabaya. Da war alles schmutzig. Eines Tages hatten sie einen Gast. Als er auf den Abort ging, sagte er sich im Stillen: ‚Da komme ich nie mehr hin, auf einen solchen Abort kann ich nicht gehen.' Die Kinder aber gingen jeden Tag hin. Und langsam fing die Njumai an, mager zu werden. Und sie wurde müde, sehr müde. Sie spürte starkes Herzklopfen. Ihre Augen wurden gelb. Nach einiger Zeit ging es dem Bruder ganz gleich. Schließlich gingen sie ins Spital. Da kam es sofort aus: sie hatten Hackenwurm. Auf dem schmutzigen Abort hatten sie diese Krankheit aufgelesen. . . .» [54] Wie mit dieser nicht gerade salonfähigen, aber dem Hygiene-Unterricht in Afrika ganz angepaßten Erzählung, kann man auch die Unterweisung über die Sünden und Tugenden mit konkreten Gleichnissen und Erzählungen anschaulich und wirksam machen.

---

usw. Er sagte oft: «Si vous voulez gagner les indigènes, occupez-vous de leurs palabres. Il faut entrer par leur porte, afin, de sortir par la nôtre» (302).

51 Lk 16. 1-9; Mt 18, 23-35; Lk 18, 19-31.

52 Mt 13, 34.

53 Mt 13, 10-17.

54 Misingi ya kufundisha vema, Zanzibar 1944, 30 f.

Dazu kommen noch die eigentlichen Beispiele, die im Gegensatz zu den Gleichnissen echt und lebenswahr sind. Das Alte und Neue Testament bietet da eine unerschöpfliche Fundgrube. Diese biblischen Beispiele stehen dem Leben des Afrikaners meist noch viel näher als uns. Auch Beispiele aus der Kirchengeschichte und aus Europa sind nicht ganz von der Hand zu weisen. Man hört immer gern Geschichten aus fremden Ländern. Jedoch ist da eine gewisse Zurückhaltung geboten. Zunächst wegen der Gefahr des Verständnismangels. Viele für uns selbstverständliche Begriffe und Vorstellungen sind dem Durchschnittsafrikaner noch fremd, z.B. Burg, Ritter, Fabrik, Kloster usw. Er kann sich noch nichts, oder wenigstens nicht das Richtige darunter vorstellen. Es liegt auch die Gefahr vor, daß ganz falsche Schlüsse daraus gezogen werden. Jedenfalls habe ich mich einmal an den Kopf gegriffen, als ein Missionar in einer Predigt über das Lügen das einzige Beispiel, das er erzählte, von Europa nahm, von einem europäischen Knaben, der gelogen hatte und dann die Strafe dafür bekam, und ich fragte mich, ob sich die schwarzen Zuhörer nicht im Stillen sagen: «Schaut, diese Europäer lügen so gut wie wir!» Ein solcher Schluß war sicher nicht bezweckt. Und schließlich empfinden es die Afrikaner auch mit Recht, wenn der Missionar immer nur von Europa erzählt, als ob ihm Afrika nichts bedeuten würde, als ob Afrika noch nichts Erwähnenswertes aufzuweisen hätte [55].

Es liegt ferner auf der Hand, daß Beispiele aus Europa nicht nur nicht die gleiche Anschaulichkeit haben wie Beispiele aus dem afrikanischen Leben und Alltag, sondern auch nicht die gleiche erzieherische Wirkkraft. Ein einheimischer Lehrer berichtet, er habe sich ein Jahr lang sehr Mühe gegeben, den Religionsunterricht mit Beispielen aus den Heiligenleben zu illustrieren. Am Schluß aber hätten die Schüler immer gefragt: «War dieser ein Europäer oder ein Afrikaner?» Wenn es hieß: «Ein Europäer», dann war alle Wirkung vorbei, die Anwendung auf das eigene Leben galt nicht mehr als verbindlich [56]. Man sollte also eine Beispielsammlung von afrikanischen Heiligen haben. Übrigens liefern nicht nur die Heiligenleben Beispiele. Es gibt auch aus dem afrikanischen Alltag genug Erbauendes und Abschreckendes, das jeder Missionar, wenn er die Augen etwas offen hält, sammeln kann. Allerdings muß man da eine gewisse Vorsicht walten lassen, daß man nicht indiskret wird. Die Afrikaner wissen gar vieles, auch was auf andern Stationen vor sich geht, und leicht könnten sie es sofort merken und sagen: «Aha, er predigt von dem und dem ...»

Wir haben für unsere europäische Predigt und Katechese sehr reichhaltige Beispielsammlungen [57], sogar auch Beispielsammlungen aus den

---

[55] Mgr. De Clercq, läßt einen Neger sagen: «Vous faites (in Predigt und Katechese) continuellement appel à ce qui s'est passé et se passe chez vous ...: figures et images, tout nous est étrange et garde un caractère impitoyablement exotique ... Mais notre monde à nous ne vous dit donc rien?» (Conf. Plén., Léopoldville 1936, 93).

[56] In der Zeitschrift für einheimische Lehrer: Mapya na ya Kale, Peramiho 1952, no. 4/5, p. 16 f.

[57] Z.B. das bekannte homiletische Quellenwerk von A. Koch.

Missionen [58]. Es wäre sehr zu wünschen, wenn jemand einmal aus der Missionsliteratur und dem afrikanischen Alltag eine ähnliche Sammlung anlegen würde, so daß der Missionar für jeden Teil der Glaubens- und Sittenlehre entsprechende Beispiele zur Verfügung hätte [59].

Der afrikanische Charakter in der Überzeugungsart

Die Predigt will nicht bloß unterhalten, auch nicht bloß belehren, sondern zum Glaubensakt und zur Glaubenstat führen. Darum muß man immer mit dem Widerstand der Zuhörer rechnen. Denn niemand läßt sich gern von einem andern zu etwas bewegen, besonders nicht, wenn es sich um Sachen handelt, die den bisherigen Lebensgewohnheiten und dem natürlichen Hang zur Bequemlichkeit zuwider sind. Der Prediger hat die Aufgabe, diesen Widerstand zu brechen und die Afrikaner auf die ihnen angepaßte Weise zum Leben nach dem Glauben zu bewegen.

Zunächst sind da einige mehr formelle Punkte zu beachten. Vor allem glaube man nicht, durch Schimpfen die Zuhörer für etwas gewinnen, nicht einmal, sie von etwas abschrecken zu können. Schimpfen reizt zur Versteifung und zum Widerstand! Die Gefahr des Schimpfens liegt in Afrika natürlicherweise näher als auf den Kanzeln Europas. Der Missionar, der in der Regel in guten Familien und in geregelten Seelsorgsverhältnissen aufgewachsen ist, empfindet um so mehr gewisse niederdrückende Erfahrungen in Afrika. Dazu die Einsamkeit und die Hitze und die Übermüdung. Da können leicht die Nerven überreizt werden. Um so mehr muß man sich klar sein, daß die Kanzel nicht der Platz ist, sich abzureagieren. Die Afrikaner sind noch empfindlicher als unsere Leute und sind sehr leicht gekränkt, wenn der Prediger sarkastisch oder gar persönlich wird.

Ebenso muß man sehr taktvoll sein in der Wortwahl in Sachen de sexto. Die Afrikaner haben da im allgemeinen viele verhüllende Ausdrücke [60]. Worte wie «Hurerei» sollen nie von der Kanzel herab ertönen. Ein Missionar sprach einmal seine Christen so an: «Ihr seid einmal mit eurer Frau an den Altar getreten und dort habt ihr eure Hände ineinander gelegt und der Priester hat die Stola darauf gelegt und den Segen gegeben. Haltet ihr diese Hände immer noch verschlungen? Oder hast du seither schon deine Hand nach einer andern Hand ausgestreckt, nach einer Hand, die du vor dem Priester nicht umfassen würdest. ...» Diese Art ist die richtige. Die Erwachsenen wissen, was gemeint ist

---

58 Fischer, P. Hermann SVD, Beispielsammlung aus der Heidenmission, 3 Bde, Steyl 1918. Das Missionsbüchlein, herausgegeb. vom Wiener Katechetenverein, Wien 1926.

59 Für die China-Mission ist eine solche Sammlung im Werden, vgl. Hofinger, Passende Beispiele für die Missionskatechese, in: ZMR 37 (1953), 151-153. — Für die Bedeutung der Missionsgeschichte und für Beispielsammlungen aus der Missionsgeschichte für die einzelnen Länder vgl. Joh. Beckmann, Die Bedeutung der Missionsgeschichte für die praktische Missionsarbeit. In: Scientia Missionum Ancilla (Nijmegen, 1953), 129-132.

60 Vgl. Mohr, R., Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie, München 1954: bringt Beispiele der verhüllten Sprache und der Ehrfurcht im Reden über Sexualia (p. 86 f., 154). Ebenso Smith: in Fußnote 48.

und fühlen sich ins Gewissen geredet, den Kindern aber wird kein Anstoß gegeben. Vergessen wir nicht, daß Christus den Auftrag gab: docentes eos servare. ... Nicht bloß fordern, sondern mit großer Geduld und mit Verständnis sie «lehren», es ihnen aufzeigen, wie sie das alles halten können, im Bewußtsein, daß das Christentum von den eben aus dem Heidentum Herausgekommenen tatsächlich sehr viel verlangt und daß der Neuchrist auf Angewöhnung und Anleitung - und schließlich immer wieder auf nachsichtiges Verzeihen angewiesen ist.

Man soll ferner auch nicht glauben, durch überlange Dauer sein Ziel erreichen zu können. Sowohl die Belehrung wie die Überzeugung stehen nicht notwendig in der gleichen Proportion zur Dauer. Das Richtige wird auch hier in der Mitte liegen. Auf einer Station waren ein einheimischer Priester und ein junger Missionar. Wenn nun die Leute am Sonntag gefragt wurden, welcher gepredigt habe, pflegten sie einander zu sagen: «Der hat gepredigt, bei dem es sich nicht lohnt abzusitzen», oder: «... bei dem uns der Hinterteil wehtut,» und jedermann wußte, wer gemeint war. Man soll nicht die Gedanken häufen und eine ganze Abhandlung vortragen wollen, sondern wenige Gedanken gut und eindringlich schildern. Das ist ein Grundgesetz jedes Unterrichtes. D.V. Perrot macht das den einheimischen Lehrern durch folgenden Vergleich klar: «Zwei Menschen bebauen ihr Feld. Der eine legt in jedes Loch viele Samenkörner und hofft, viel Reis zu bekommen. Der andere legt in jedes Loch nur zwei, drei Samenkörner und denkt: besser wenige Ähren, die fett sind, als viele, die nichts tragen. Welches Feld wird tatsächlich mehr Frucht ergeben?» Die Antwort weiß in Afrika jedes Kind! [61]

Wenn schon die Belehrung nicht zu beladen sein soll, dann noch weniger die Anwendung und die Forderung für das tägliche Leben. Man soll nicht jedesmal das ganze Sittengesetz neu einprägen wollen, sondern wenige, aber möglichst konkrete Anwendungen machen. Allgemeine Forderungen schlagen nicht ein. Je konkreter, desto besser. Darüber werden sie dann reden! Auch bei ihren Inititationsriten wird z. B. die Ehrfurcht vor den Alten nicht bloß allgemein und abstrakt gelehrt, sondern ganz konkret eingeprägt, etwa so: «Wenn dein Vater eine Last Erdnüsse trägt, um auf den Markt zu gehen, so hilf ihm. Wenn du hörst, daß dein Onkel krank ist, sage nicht: ‚Morgen will ich hingehen, ihn zu besuchen', sondern gehe sogleich. Wenn ihr auf die Reise geht oder im Busch Honig sucht, dann sitze am Abend nicht träge da, sondern suche Holz, hole Wasser, mache das Feuer an ...» [62]

So wird es auch in der Predigt wenig nützen, die Leute z. B. allgemein zum Familienfrieden zu ermahnen, sondern man kann die Frauen und Männer etwa so anreden: «Wenn dein Mann nach der Arbeit heimkommt und du frägst ihn: ‚Willst du Tee?', wo hast du da deinen Verstand gelassen? Er hat 7 Stunden lang geschafft und geschwitzt, und nun frägst du ihn: ‚Willst du Tee?' Siehst du ihm das nicht an, daß er nach Tee verlangt? Du stellst ihm keinen Stuhl zurecht, du rüstest ihm kein Wasser, du hast keinen Tee gekocht. Wenn dein Mann ein ganz geduldiger Mann ist, wird er sagen: ‚Ja ich will Tee.' Sonst aber sagt er: ‚Nein, ich will nicht', und er

61 Misingi 5.

62 Vgl. dazu z. B. das ausführliche Buch von B. Gutmann, Die Stammeslehren der Dschagga, 2 Bände, München 1932.

geht wieder fort und geht ins *kilabu* (Bierschankstelle), und wenn er von dort heimkommt, verschlägt er dich ... Aber auch ihr, Männer, spielt nicht die Herren! Sagt nicht: ‚Ich habe für sie das *mahari* (Brautgeld) gezahlt.' Wohl habt ihr für sie das *mahari* gezahlt, aber nachher seid ihr in die Kirche gegangen und habt beide das gleiche Sakrament empfangen und du hast ihr deine Hand gegeben und hast ihre Hand genommen und lange verschlungen gehalten. Tut das ein Herr mit seiner Sklavin? Also, deine Frau ist nicht deine Sklavin! Sie muß dir nicht bloß Tee kochen und servieren. Das kann auch ein Sklave. Sondern wenn sie dir Tee gebracht hat, so sage ihr: ‚*Karibu*' (Komm her) und gib ihr auch davon ...» — Noch ein Beispiel, wie konkret ein einheimischer Priester den Müttern die Pflichten gegen ihre Kinder beibrachte: «Nach der Geburt nährt das Kind mit eurer Milch. Achtet darauf, daß es sauber sei, daß es seiner Gesundheit nicht schade, indem es Dreck esse oder alles in den Mund stecke, was es erreichen kann. Zögert nicht, es zum Dresser zu bringen, wenn es krank ist. Wenn ihr am Morgen, wenn es noch nebelig ist, zum Fluß geht, um Wasser zu holen, nehmt das kleine Kind nicht mit oder achtet wenigstens darauf, daß es gut zugedeckt ist und nicht kalt bekomme. ...» [63]

Die Sprache, die überzeugen und bewegen soll, muß selber überzeugt und bewegt sein. Der Afrikaner läßt sich leicht durch edle Begeisterung erfassen und tut das Gute viel leichter, wenn es nicht bloß als kalter Befehl von ihm verlangt wird - in diesem Fall tut er es höchstens auf augendienerische Art - sondern wenn warme, feurige Worte in ihm selber den Entschluß und Vorsatz reifen lassen [64]. Das will allerdings nicht heißen, daß man den pathetischen Predigerton anwenden soll. Dieser ist den Afrikanern etwas Unbekanntes und Unverständliches und wirkt geradezu komisch für sie.

Nach diesen mehr formellen Überzeugungsmitteln kommen wir zur materiellen, inhaltlichen Beweisführung. Die erste Art ist der *Autoritätsbeweis.* Der liegt dem traditionsgebundenen Afrikaner sehr nahe. Er hat sein Speiseverbot und dutzend andere Vorschriften gehalten, einfach weil die Alten es ihm gesagt haben. Er selber führt auch in seinen Gesprächen nicht eigentliche Beweise und Schlußfolgerungen durch, sondern spricht seine Auffassung aus, macht einige Umschreibungen und kommt im Kreis wieder auf seine Aussage zurück, bis sie sitzt. In Glaubensbelangen ist der Autoritätsbeweis *der* Beweis. Der Grund zu glauben ist einfach der, weil Gott es geoffenbart hat. Die Schrifttexte und die Lehre der Kirche einfach positiv darlegen, das ist der rechte Weg. Die Sicherheit, die uns damit geboten wird, ist die größte Sicherheit, die es geben kann. So wahr die Kirche, in der die Christen versammelt sind, steht, ebenso wahr sind alle unsere Glaubenswahrheiten. Ja, sie haben noch einen größeren Grad der Sicherheit, weil ihre Sicherheit nicht bloß auf zwei Menschenaugen beruht, sondern auf der Einsicht und Aussage des wahren Gottes! Also, die positive Darlegung unseres Glaubens ist der tragende Grund unserer Predigt. Die scholastische Art des Syllogierens ist in Afrika kaum am Platz. Der Zuhörer würde nur merken, daß man etwas beweisen wollte. Aber da er dieser Beweisart noch nicht recht folgen konnte, steht als Schlußergebnis nur der Zweifel da, und dann fängt es an mit *lakini* (aber) ... und es kommt zur Diskussion, die beim Afrikaner sehr beliebt ist, und dann kommt man ins Uferlose.

---

63 Abbé J. Muyika, in: Revue du Clergé Africain 7, 1952, 361 f.
64 Ohm, P. Thomas, OSB, Mission und Begeisterung, in: NZM 1951, 161-172.

Neben dem Autoritätsbeweis des Glaubens sind die *Sprichwörter* ein schlagkräftiger Autoritätsbeweis auf menschlicher Basis. Alle afrikanischen Sprachen haben eine Fülle von Sprichwörtern [65]. Sprichwörter als Argumente ziehen immer. Da gibt man sich sofort geschlagen. Das ist nicht europäische Argumentation, das ist *ihr* Gedankengut. Darin sind alterprobte Lebenserfahrungen ausgedrückt, und da hört jede Diskussion auf. Einige Beispiele, wie man Sprichwörter in der Predigt verwenden kann: «Will der Buschbock sein Horn hochbringen, so verläßt er den Waldpfad», d. h. will er lange leben, geht er nicht auf dem Waldpfad, wo oft Fallen gelegt werden. Anwendung: die Gefahren meiden! «Wo die Nadel durchging, muß auch der Faden durch.» Anwendung: wenn Christus gelitten hat, müssen auch wir leiden. «Auf der Reise ist man immer arm, auch wenn man König wäre.» Anwendung: der Weg durch diese Erde in den Himmel ist voller Mühsale, man muß sich damit abfinden.

Noch einen andern Beweisgang kennt der Afrikaner, der ebenso überzeugend wirkt wie ein Sprichwort, den man aber im Gegensatz zum Sprichwort von Fall zu Fall selber macht. Übrigens ist es oft schwer zu sagen, ob es nun ein überkommenes Sprichwort sei oder ein selbst konstruierter Beweisgang. Es ist ein Analogiebeweis, der ein anschauliches Bild als Waffe ins Feld führt.

Ein Beispiel macht das klar. Paul hat seine Ehefrau Anna verlassen. Nach einigen Jahren ist er bereit, sie wieder zu sich zu nehmen. Ich rufe beide zu mir, suche zu versöhnen und rede Anna zu, wieder zu ihrem Mann zu gehen. Stumm steht sie da. Schließlich sagt sie: «Wer wird etwas, das er erbrochen hat, wieder essen?» Damit war die Unterredung erledigt. Auf einen solchen «Beweis» hin läßt sich beim Neger nichts mehr machen. Wenn wir näher zusehen, merken wir, daß es eigentlich ein verkürzter Syllogismus ist, der aber nach den Gesetzen der Logik nicht sauber ist. Der Major ist eine evidente Tatsache aus dem Alltagsleben: etwas Erbrochenes wird nicht wieder gegessen! Das ist klar. Diesen Satz greift niemand an. Der Minor wäre: nun aber hat mich Paul erbrochen, d. h. von sich gestoßen. Ergo! Die Schwäche dieser Beweisführung liegt im - nicht ausgeführten - Minor, wo plötzlich der Übergang vom Bild auf eine andere Wirklichkeit gemacht wird, also ein neuer, vierter Begriff eingeschmuggelt wird. In unsern Augen ist das ganze nur ein Vergleich, kein Beweis. Beweise aber hinken, und oft sehr stark. Dem Afrikaner aber leuchtet es ein. Er steht einfach unter dem Bann des hingeworfenen Obersatzes. Da nützt alles Erläutern und Aufdecken der Unterschiede nichts mehr, es sei denn, daß man mit einem ähnlichen Bild schlagfertig zurückgeben kann. Dieser Beweisgang kann also sehr mißbraucht werden. Er kann aber natürlich auch gebraucht werden, um das intuitiv erkannte Wahre allen einleuchtend zu machen.

Diese Beweisführung ist übrigens auch im Evangelium häufig anzutreffen. Geradezu klassisch in dieser Hinsicht ist das Gespräch Jesu mit der kananäischen Frau, die um Heilung ihrer Tochter bittet. Jesus würdigt sie zuerst keines Wortes. Als sie nicht nachläßt und hinter Jesus herschreit, sagte er ihr: «Es ist nicht recht, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hündlein hinzuwerfen.» Damit wäre an sich die Sache erledigt gewesen. Das leuchtet ein. Die besorgte Mutter aber gibt sich nicht geschlagen. Sie greift den Beweis Jesu nicht an (trotzdem er als hinkender Vergleich Angriffsflächen hätte!), sondern führt ihn vielmehr weiter: «Gewiß, Herr, aber die Hündlein fressen doch auch

[65] Für Swahili vgl. Taylor, W. E., African Aphorisms, London, 1891.

von den Brosamen, die vom Tische ihrer Herren fallen.» Damit hatte sie gewonnen. Ihr Bildbeweis war ebenso treffend wie der erste von Jesus. Und der Herr sagte ihr: «O Frau, dein Glaube hat dir geholfen, dir geschehe nach deinem Wunsche» [66].

Solche Analogiebeweise braucht der Afrikaner mit Vorliebe. Das ist ihre Waffe im Redegefecht. In der Legio Mariae planten wir einmal eine Aktion, um neue Mitglieder zu gewinnen. In der folgenden Versammlung gaben die einzelnen Rechenschaft: sie hatten mehrere angefragt, aber diese seien noch unschlüssig. Da sagte einer: «Also müssen wir wieder andere fragen.» Man antwortete ihm: «Nein, nicht andere fragen, sondern zuerst diese gleichen noch einmal bearbeiten. Du fängst nicht ein Feld an und hackst da und dort ein wenig, sondern du setzest an einem Ort richtig an!» Der erste gab wieder zurück: «Ja, schon recht, aber wenn du Hunger hast, sagst du nicht: ‚Ich will nur Bananen essen.' Du issest alles, was dir in die Hände kommt. ...» — Ein Lehrer auf der Station hatte einen Grammophon, den er mehr als uns lieb war laufen ließ, sogar schon am Sonntag vor der Messe, wozu die jungen Leute tanzten. Wir mußten da bremsen und luden die Verantwortlichen gemeinsam zu einer Aussprache und Aufklärung ein. Während zwei Lehrer nicht recht wußten, was sie auf unser Ausführungen hin sagen sollten, stand der Oberlehrer auf und sagte: «Wir sind Lehrer. Wenn ein Kind schlecht schreibt, wischt der Lehrer den Buchstaben aus und macht ihm den richtigen Buchstaben vor. Wenn nun das Kind diesen Buchstaben nachmacht, wird es eine schöne Schrift bekommen. Wenn es aber in Trotzkopf sich weigert, wird es immer eine wüste Schrift behalten. Wir sind gegenüber dem P. Superior Schüler. Wenn er uns sagt, das Tanzen führe schlechte Sitten ein, so werden wir uns eben seinem Befehl fügen und das Tanzen bleiben lassen. ...» — Eine Frau hatte während der langen Abwesenheit des Mannes mit einem andern Mann Beziehungen. Der richtige Mann, der sich unterdessen nicht um seine Frau gekümmert hatte und wohl auch nicht ganz jungfräulich gelebt hatte, spielte nun den gerechten Pharisäer und fuhr über seine Frau her. Da sagte ihm einer: «Wenn du eine *jembe* (Hacke) die ganze Regenzeit auf dem Felde lässest, mußt du dich dann wundern, wenn sie rostig wird?»

Man wird solche Verfahren auch in der Predigt brauchen dürfen. Hier geht es allerdings nicht darum, durch solche Vergleiche die Glaubenswahrheiten zu «beweisen», sondern bloß darum, den Zuhörern die Forderungen unseres Glaubens einleuchtend zu machen. Die Sonntagspflicht z. B. kann etwa so eingeprägt werden: «Sage nicht: ‚Gewöhnlich komme ich zur Kirche.' Wenn du nur einmal aus eigener Schuld fehlst, hast du gefehlt. Oder fällt es etwa einer Mutter ein zu sagen: ‚Gewöhnlich stille ich mein Kind, nur an einem Tage habe ich es nicht gestillt?' Ja, an einem Tage kann das Kind sterben, wenn es keine Nahrung bekommt, und an einem Tage kann deine Seele sterben, wenn du eine schwere Sünde tust ...» Sehr treffend hat ein Eingeborener selber uns einen solchen Beweis zurechtgelegt. Nachdem er eine Predigt gehört hatte mit all den Forderungen, die seinem noch heidnischen Leben ordentlich zu Leibe rückten, sagte er zum Missionar: «Wir wissen jetzt, daß ihr weißen Leute seltsame Menschen seid. Mit eurer Rede ist es wie mit eurer Medizin. Wir mögen sie nicht, und trinken sie doch. Wenn wir sie getrunken haben, dann wirft sie unser Inneres um und pfeift uns in den Ohren und jagt das Schlechte aus dem Körper!» [67] Oder ein anderer stärkte in einer Kirchenversammlung, wo man vor vielen Schwierigkeiten stand, folgenderweise die Zuversicht der Teilnehmer: «Meine Brüder, ihr sorgt euch um die Zukunft der Kirche und der Sache Christi

---

66 Mt 15, 21-28. 67 Hoffmann, Wie der Papua die Verkündigung aufnahm, 152.

in Afrika? Ich sage euch, über Afrika ist die Sonne aufgegangen! Kann man die Sonne wieder zurückstellen dorthin, wo sie des Morgens erschien? Über Afrika ist die Sonne der Gnade Gottes in Christus erschienen, und niemand wird sie aus diesem Erdteil vertreiben können!» [68]

Der afrikanische Charakter in der Redeform

Am Abendfeuer, wo Geschichten erzählt werden und das Gespräch hin und her geht; am Gerichtshof, wo angeklagt und verteidigt wird und alle ihr Wort sagen können; bei Reigen und Tanz, wo einer vorsingt und alle refrainartig mitsingen und mitleben und sich mitbewegen: da ist der Afrikaner in seinem Element, da geht es ihm nie zu lange, da wird er nie müde. Aber einfach still dasitzen und zuhören, das ist ihm im allgemeinen noch nicht gegeben, da versagt er.

Der Prediger hat so eine schwere Ausgangsposition. Nicht umsonst gibt D.V. Perrot den afrikanischen Lehrern schon auf der ersten Seite seines Methoden-Büchleins den Rat: «Mache aus der Schule keine Predigt!» Und er führt den Unterschied zwischen Predigen und Unterrichten an: bei der Predigt macht der Prediger alle Arbeit allein, er sucht die Gedanken, er gibt die Ratschläge, er allein redet. Einige der Zuhörer tragen Nutzen davon, andere ermüden schnell. Aber der Prediger hat keine Möglichkeit nachzuprüfen, ob die Hörer es verstehen oder nicht, ob sie noch dabei sind oder nicht. Beim Unterricht soll es nicht so sein. ...

Auch in der Predigt sollte es nicht ganz so sein, wie es dieser Schulmeister schildert. Auch die Predigt sollte sich so weit als möglich zu einer Arbeitsgemeinschaft gestalten und die Zuhörer zu einem lebendigen Mitmachen bringen können.

Die erste Möglichkeit dazu besteht in der eigentlichen Dialog-Predigt. Man hat in Europa bei Volksmissionen schon mit recht gutem Erfolg das Experiment gemacht, daß ein Prediger auf der Kanzel steht und ein anderer auf einer andern Kanzel oder gar unter dem Volk und als Vertreter des Volkes Fragen stellt, Einwände erhebt usw. [69] Auch in kleinern Missionskirchen könnte das gewagt werden, natürlich nur ausnahmsweise, für gewisse Themata und unter Wahrung der kirchlichen Disziplin. Der Priester würde das Thema darstellen und ein angesehener Mann - nicht jedermann nach Belieben! - könnte zwischenhinein sich erheben und Fragen stellen, die zur bessern Erläuterung dienen; er könnte Zweifel vorbringen, die sich aus der Begegnung des Christentums mit dem heidnisch-afrikanischen Leben ergeben und auf die der Pater selber vielleicht gar nicht stößt; er könnte selber für seine Landsleute gewisse Applikationen machen, die das konkrete Alltagsleben betreffen und die man aus dem Mund des weißen Priesters gar nicht erwartet; und er könnte schließlich das Wort des Paters durch die

---

[68] G. A. Gedat, Was wird aus diesem Afrika? Stuttgart 1938, 287.

[69] H. J. Schmitt, Dialog-Predigt als Versuch, in: Lebendige Seelsorge 5 (Freiburg 1954), 133-135.

Lebensweisheit der Afrikaner unterstützen: «Seht, wie richtig der Pater das gesagt hat! Schon unsere Väter sagten ...»

Eine Dialog-Predigt im weitern Sinn liegt vor, wenn man die Kernpunkte des Inhaltes - ähnlich wie in der Katechese - von allen gemeinsam aufsagen läßt und es ihnen so einprägt, oder wenn man gewisse Vorsätze und Versprechen von allen gemeinsam bekräftigen läßt, oder ein kurzes Gebet gemeinsam beten läßt. In der Liturgie der Ostervigil mündet die Ansprache des Offizianten ganz gegeben in die Erneuerung der Taufgelübde aus. Man könnte auch bei großen Tauftagen ähnlich während der Predigt oder als Ausklang zur Predigt diese Gelübde vom ganzen Volk erneuern lassen. Oder ähnlich mit andern Vorsätzen. Ob so etwas gelingt oder nicht, hängt wesentlich von der Persönlichkeit und Lebendigkeit des Predigers ab. Einheimische Priester können das im allgemeinen eher wagen als europäische Missionare. Ich habe es bei einheimischen Priestern erlebt, daß sie während der Predigt in so lebendigen Kontakt mit dem Volke kamen, daß auf bloße rhetorische Fragen hin die ganze Kirche spontan «Ja» oder «Nein» sagte.

In jedem Fall, auch wenn es nicht zum eigentlichen Dialog kommt, muß die Predigt in Afrika sich doch dem Dialog nähern, sie muß gleichsam zum monologen Dialog werden, worin wir einen Gegensatz sehen zu einem bloßen Vortrag, zu einer Vorlesung, zur Predigt, wie sie Perrot oben schilderte. Dieser monologe Dialog wird erreicht durch imitierte Rede und Gegenrede, durch rhetorische Fragen und durch persönliche Anrede.

Es ist für jeden jungen Missionar sehr lehrreich - je nachdem würde einem zwar die politische Klugheit davon abhalten, aber dann kann man ja auch im Pfarrbüro Ähnliches erleben! - dann und wann auf den einheimischen Gerichtshof zu gehen und den Reden und Verhandlungen zuzuhören. Ich war einmal Zeuge folgenden Falles, an dem mich mehr die Redeweise als der Inhalt interessierte: ein Mann steht auf und sagt: «Ich komme mit dieser meiner Frau vors Gericht. Meint ihr, ich würde kommen, wenn ich nicht Grund dazu hätte? 18 Jahre lang habe ich mit ihr zusammengelebt. Nun geht es nicht mehr. Hört, wie es kam. Nachdem sie mir 5 Kinder geboren hatte, sagte sie zu mir: ‚Du, Mann, ich bin krank.' Ich sagte ihr: ‚Gut, wenn du krank bist, gehe zum Arzt. Hier hast du das Geld.' Sie ging zum Arzt. 5 Tage weilte sie im Busch beim Arzt. Sie kam heim und sagte: ‚Es geht mir nicht besser.' ...» So erzählte er des langen und breiten die Krankengeschichte, wie sie von einem Arzt zum andern ging - er reproduzierte dabei immer alle Zwiegespräche - und so all sein Geld «aufaß», und zum Schluß sagte er: «Ich bin ihrer müde, ich will sie nicht mehr.» Auf gleiche Weise, nur noch heftiger und noch lebendiger, zeichnete die Frau das Bild von ihrer Seite aus. Sie warf dem Mann vor, daß er für sie nicht gut gesorgt habe, daß er ihr keine Kleider gegeben habe. ... «Soll ich damit einverstanden sein?», rief sie dann und wann dazwischen. «Damit kannst du nicht einverstanden sein», sagten die Gerichtsältesten aus einem Mund wie Schulbuben. So sehr lebten sie mit diesem Gespräch mit.

Ähnlich kann man in der Predigt die mehr erzählenden Teile lebendig

gestalten durch imitierte Rede und Gegenrede und durch rhetorische Fragen, und wenn es dabei auch nicht zur äußerlich hörbaren Antwort kommt wie bei den Gerichtsältesten oder bei den oben erwähnten einheimischen Priestern, so werden die Hörer durch solche Fragen doch geweckt und innerlich zur Antwort gedrängt. Auch die eigentliche sachliche Frage ist ein Mittel, das bessere Mitmachen der Hörer zu erreichen. Wenn ich z. B. sage: «Jesus hat die Taufe eingesetzt, als er den Aposteln sagte: Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie ...», so ist das richtig, aber es ist in der Form einer theologischen Vorlesung, nicht einer Predigt. Der Satz tönt vorbei und hat kaum besonders eingeschlagen. Im folgender Form wird er sicher mehr wirken: «Etwas so Großes wie die Taufe haben weder die Heiden noch die Mohammedaner. Nur die Christen haben das. Warum? Weil Christus die Taufe eingesetzt hat. Wißt ihr noch, mit welchen Worten Christus die Taufe eingesetzt hat? (Pause.) Das müßt ihr alle wissen. Ihr habt es doch im Taufunterricht gelernt. Wenn dir ein Mohammedaner sagt: ‚Gott hat dem Abraham befohlen, alle Knaben zu beschneiden, aber er hat ihm nicht befohlen, die Kinder zu taufen' - was erwiderst du ihm dann? Du mußt ihm doch eine Antwort geben können. Also denn, wir wollen die Antwort miteinander hören: Jesus hat die Taufe eingesetzt. ...»

Zu dieser lebendigen Redeweise gehört auch die persönliche Anrede. Man sagt, der Afrikaner sei ein Massenmensch. In gewissem Sinn stimmt das, und wir alle sind es ja auch zum Teil. Die alte Kriegstrommel konnte die Masse in Bewegung setzen und der einzelne wurde da einfach mitgerissen. Die Predigt hingegen wird es in höchst seltenen Fällen erreichen, die Masse als solche in Schwung zu bringen. Sie wendet sich vor allem an das Einzelgewissen, und darum muß sie auch diesen Einzelmenschen ansprechen. Von einem allgemeinen Massenappell wird sich der einzelne nicht getroffen fühlen. Ich beobachtete einmal, wie ein Pater einer Schar Buben zurief: «Geht, holt mir schnell den X. Y.» Die Buben glotzten einander an und keiner regte sich. Keiner fühlte sich aufgerufen und gesandt. Da rief der Pater einem bestimmten Knaben aus der Gruppe, er solle ihm den X. Y. holen. Dieser Befehl wirkte sogleich. So muß man auch in der Predigt oft die Du-Form gebrauchen. Der einzelne muß sich angesprochen und aufgerufen fühlen. Es wird auch dann noch schwer genug gehen, sie in Bewegung zu setzen. Ein Missionar sagte mir, nach seiner Auffassung genüge die Predigt nicht, um die Afrikaner aufzuwecken und zum praktischen Entschluß zu führen. Sie hören zu, stimmen grundsätzlich bei, aber man müßte nun nachher noch jeden einzelnen beim Arm nehmen und ihm sagen: «Hast du nun gehört? Also!» Als konkrete Ilustration dafür mag folgendes dienen: als man bei uns die Kirchensteuer einführte, predigte auf einer Station der Pater darüber und zwar so gut, daß sich die andern Missionare sagten: «Noch heute werden sie kommen und die Steuer bringen!» Kein einziger kam indes und brachte sie! Auf einer andern Station predigte man auch darüber und schickte anderntags die Lehrer herum und der Pater ging auch selber, und die Christen konnten nun der Konsequenz aus der Predigt nicht mehr ausweichen. Nun, jeder Predigt kann nicht ein Hausbesuch folgen.

Aber jede Predigt soll im Maß des Möglichen so gehalten sein, daß es der einzelne wie einen Hausbesuch in seiner Seele empfindet und sich persönlich angesprochen fühlt [70].

*

Wir kommen auf den Ausgangspunkt zurück, wo wir sagten, daß der eigentliche Erfolg der Predigt eine Sache der Gnade sei. Nichtsdestoweniger aber muß man alles aus der afrikanischen Psychologie und Rhetorik herausholen und sich zunutze machen, um dem Wort Gottes den Weg zu bereiten. Möge Maria, die dem Wort Gottes den menschlichen jüdischen Leib gegeben, ihm die jüdische Erziehung und die jüdische Lebensform vermittelt und ihm den jüdischen Leibrock gewoben hat, möge Maria den Afrika-Missionaren helfen, dem Wort Gottes in Afrika das afrikanische Fleisch und den afrikanischen Leibrock zu geben, daß die Farben schillern und die Falten wallen und Christus darin unter den Afrikanern einhergehe wie einer von ihnen und doch wie ein König! Maria, Mutter des ewigen Wortes, hilf, daß durch unsere Worte das Wort Gottes den Afrikanern lieblich und wohlgefällig erscheine und sie entflamme zum neuen, christlichen Leben! [71]

---

70 Ein schönes Beispiel von der Wirksamkeit des persönlichen Wortes bringt Daems (a.a.O. 455): Eines Tages kam ein junger Heide aus bloßer Neugier auf eine fremde Mission. Der Pater sah ihn zufällig, begrüßte ihn, redete kurz mit ihm und sagte zum Schluß: «Du mußt auch Christ werden.» Nach einigen Jahren kam dieser Bursche auf seine Heimatmission und verlangte Christ zu werden. Der Pater frägt ihn: «Wie kommst du zu diesem Entschluß?» - «Das ist einfach. Der P. X. sagte mir damals, ich müsse Christ werden. Ich habe dieses Wort behalten und mich schließlich entschlossen, das auszuführen.»

71 In Anlehnung an das Gebet, das Dr. Wu zu beten pflegte, als er die Evangelien ins klassische Chinesische übersetzte. Vgl. Palmer, G., Chinas große Prüfung, Luzern 1954, p. 358.

Les réductions catholiques du pays des Ordos

Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut

par J. *Van Hecken* C.I.C.M. (3

Première Partie

L'INFILTRATION CHINOISE DANS LE PAYS DES ORDOS ET LES MISSIONNAIRES DE SCHEUT

§ II. - L'INFILTRATION CHINOISE DANS LE SECTEUR NORD-OUEST DU PAYS DES ORDOS

L'infiltration chinoise dans le secteur des deux bannières Khangin et Dalad, qui est au nord du fleuve jaune, a suivi une voie un peu différente de celle que la Chine a prise, lorsqu'elle a déplacé ses frontières, au dépens des cinq bannières des Ordos, qui étaient accoudées à la grande muraille, comme nous avons montré dans le premier paragraphe.

Dans ce secteur on peut distinguer quatre éléments qui ont été les principaux promoteurs de la colonisation de cette contrée, au cours des cent cinquante ans, qu'a duré cette conquête pacifique, comme on l'a nommée: les commerçants, qui se fixèrent dans le H o u - t ' a o, pour faire du commerce avec les Mongols; le gouvernement impérial de Peking, qui envoya I - k u pour vendre les terres mongoles aux Chinois, afin de les englober dans l'administration chinoise; les militaristes, qui s'ingérèrent dans les affaires civiles; et pendant la guerre sino-japonaise, les nombreux réfugiés des provinces occupées par l'armée japonaise, qui firent du H o u - t ' a o leur pied à terre, dans l'attente d'un retour éventuel dans leur contrée d'origine.

Ce secteur du pays des Ordos, que les Chinois appellent H o u - t ' a o et les Mongols Q a n g q a, est actuellement la contrée agricole la plus riche de ce pays, grâce au système d'irrigation, que les colons y ont appliqué en défrichant ces terres incultes.

En effet, malgré de graves inconvénients dûs aux changements de lit continuels du fleuve jaune [1], ce pays, grâce à sa position serrée entre

1 La crue du fleuve jaune dure environ deux mois, juillet et août. Pendant ce temps le fleuve remplit tout le lit, qui est très large, et parfois déborde. Mais la période des pluies passée, le niveau descend et le fleuve, là où il passe par des plaines sabloneuses, comme celle du H o u - t ' a o se divise, dans le lit même, en plusieurs petites branches, dont les plus importantes n'ont que 3 à 4 mètres de profondeur. Ces branches s'ensablent aisément et changent chaque année de position. Or, pour dériver l'eau du fleuve dans les canaux d'irrigation il faut la prendre dans la branche principale, en construisant une digue au moyen de broussailles et de sable, de l'embouchure du canal à la branche principale. Il est évident qu'à cause des changements de cours, la branche principale du fleuve peut se trouver à quelques centaines de mètres de l'embouchure du canal. Ces digues sont emportées par les crues du fleuve au mois de juillet. Parfois aussi le courant érode l'embouchure et

les deux bras principaux du fleuve, peut être irrigué par une eau limoneuse, très fertilisante. Ce qui est un avantage précieux dans un pays, où la pluie est très rare.

Dans les temps passés, le fleuve, au sortir de la vallée formée par les monts Alasan et la chaîne Arbus[2], se bifurquait en plusieurs branches[3], qui déposaient dans cettte plaine des couches de limon et de sable[4]. Toutes ces branches formaient comme un labyrinthe de cours d'eau, limité au nord et à l'ouest par la chaîne du Qarayuna et du Yin-shan, au sud par les hautes dunes de sables mouvants du Gücübci et à l'est par l'extrémité des monts Wu-la-shan à Hsi-shan-tsui-tzû.

Jusqu'en 214 av. J.C. cette contrée avait été le domaine de nomades[5], mais en cette année ils en furent chassés par Mêng-t'ien, général de l'empereur Shih des Ch'in (255-205 av.J.C.)[6].

---

l'écluse, construite au moyen de bottes de lasiagrostis splendens et de sable, ou les obstrue d'alluvions. Tous ces inconvénients, qui causent chaque année de fortes dépenses aux propriétaires des canaux, n'existent pas en un pays comme Ning-hsia où l'embouchure des canaux et les écluses sont construites au moyen de pierres sur un fond rocailleux, qui manque au Hou-t'ao. En 1952 le gouvernement de la Chine a entrepris la construction d'une écluse en beton armé qui repose sur du sable, à l'embouchure du Hsiê-ch'êng-ho, et qui doit absorber l'eau des canaux Wu-la-ho-tzû, Yang-chia-ho-tzû et Djunghar-ho-tzû.

2 Cfr. Teilhard de Chardin and E. Licent, On the Geology of the Northern, Western and Southern Borders of the Ordos, China, dans Bulletin of the Geological Society of China, Vol. III, nº 1, 1924, p. 37-44.

3 La première grande bifurcation du fleuve se formait un peu en aval de Têng-k'ou, petit marché sur les bords du fleuve, 200 Km. au nord de Ning-hsia, à l'endroit appelé Ulayan modun (Ti-pei-tzû en chinois). En observant les flancs lavés des collines on peut suivre l'ancien lit du fleuve entre les dunes, à l'ouest de Shang-fu-chia-wan et de Güüshi yin süme (Alasan), trente Km. à l'ouest du cours actuel. On y trouve des écailles et d'autres restes d'animaux aquatiques (D'après une note du P. G. Capelle.) Ce bras longeait les monts Qarayuna et fut appelé sous la dynastie des Ming Ulayan mören ou Ulayan qatun, par les Mongols. A partir de Hsi-ch'ang sortant du territoire actuel de Alasan, où il reçoit l'eau du Wu-la-ho-tzû, on l'appelle maintenant Wu-chia-ho. Il est ensablé sur une longueur de 100 Km. de Têng-k'ou à Hsi-ch'ang. (Cfr. Sven Hedin, Across the Gobi Desert, London, G. Routledge, p. 145). Le bras droit ou Yeke qa tun se divisa une seconde fois à 75 Km. en aval, à l'endroit appelé Jebege yin γoul, petite branche qui se déverse un peu plus loins dans le Wu-la-ho-tzû ou Qayucin ulayan qatun des cartes mongoles. La contrée qui est arrosée par ces trois bifurcations est appelée par les Chinois San-tao-ho. De la branche principale se détachèrent, plus en aval, plusieurs autres branches, dont quelques unes ont conservé leur ancien nom mongol, comme le Qua toluγai qatun, le ʃalayutu, le Düreg qatun Öljeitü γoul etc. Cfr. W. Heissig, Über mongolische Landkarten, M.S. Vol. IX, p. 122 ss. Cfr. Cartes (Ap. II, 16) vol. I, Ho-shui-pien, Nei-mêng-ku, f. hsi-5, ff. hsi 3, 4, 5, et vol. II, f. hsi 6.

4 Description (Ap. II, 4) p. 4-7.

5 Relations (Ap. II, 11) ad 2, p. 11-15. Cfr. Shang-shu (Ap. II, 16), Vol. I, Chap. III, p. 5a. D'après ce recueil des traditions les plus anciennes, le Hou-t'ao au moins à partir de la dynastie de Chou (1050—255 av. J.-C.) faisait partie de la province Yung et de l'arrondissement Ch'ü-sou et était peuplé de nomades appelés d'abord Hu-jen, Yung, Ch'iang-jung ou Hsien-yün et finalement Hsiung-nu (Huns).

Sous la dynastie des Han (206 av.J.C. - 220 ap.J.C.) les Chinois y ont commencé l'exploitation des terres en canalisant les bifurcations du fleuve en vue de l'irrigation et en bâtissant plusieurs villes[7]. Celles-ci furent détruites pendant les incursions des Huns et des Sogdiens[8], mais rebâties par les T'ang (618-906) et les Hsi-hsia (962—1226). Au treizième siècle les hordes mongoles, à la suite de Tchingis-khan, passèrent par le pays des Ordos, comme une avalanche incendiant les villes et décimant la population. Les champs fertiles des Chinois et des Tangoutes se couvrirent alors d'épaisses futais de tamarix, de prairies de lasiagrostis splendens et d'étendues de roseaux, à perte de vue. A cette époque les Ongud, alliés aux Mongols, nomadisant au nord du Yin-shan[9] dépassèrent en partie les montagnes et se répandirent dans la vallée du fleuve jaune, jusqu'à ce qu'ils se furent confondus, pendant l'époque des Ming (1368—1644), avec les autres tribus mongoles[10] qui ont habité le Hou-t'ao, jusqu'à l'infiltration chinoise contemporaine.

Le gouvernement mandchou des Ch'ing (1644—1911) partagea les pâturages du Hou-t'ao entre les bannières Khangin et Dalad des Ordos, les bannières Urad et, en 1686, celle de Alasan. Les pâturages des deux bannières ordos, dont il s'agit dans cet article, ont une longueur de 220 Km., de la rivière Jebege yin γoul (actuellement Hsiêh-ch'êng-ho) à Hsi-shan-tsui-tzû et une largeur de 60 à 80 Km., du Huang-ho au Wu-chia-ho.

C'est dans cette steppe immense que les Chinois se sont infiltrés par la colonisation, à laquelle les missionnaires de Scheut ont coopéré de toutes leurs forces.

A. - Les commerçants (1800—1903)

La phase de la colonisation du Hou-t'ao par les marchands, s'ouvrit vers la fin du XVIIIme siècle. Durant les dernières années du règne de Ch'ien-lung (1736—1796), un Chinois hardi et entreprenant de P'ing-lu-hsien, Shansi, nommé Yang Fêng-chu pénétra jusqu'à l'extrémité ouest du Hou-t'ao et s'établit dans le territoire de Alasan,

---

6 Relations (Ap. II, 11) ad 3, p. 15-16. Cfr. Tschepe, Histoire du Royaume des Ts'in, Variétés Sinologiques, tome 27, Shanghai, 1909, passim, O. Lattimore, Geographical Review, Vol. XXVII, 1937, pp. 529-549. — Id. Inner Asian frontiers of China, p. 461-463.

7 Cfr. Commentaire (Ap. II, 15), Chap. III, p. 1-5 énumère plusieurs villes. Cfr. aussi W. Eberhard, Zur Landwirtschaft des Han-zeit, dans Mitteilungen d. Sem. f. Orient. Sprachen, Berlin 1932, Vol. XXXVI, p. 2-3; — id. Conquerors and Rulers, Leiden, Brill, 1952, p. 36-43; — id. Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas. Leiden. Brill, 1942, passim; — Ed. Chavannes, Les Pays d'Occident, d'après le Wei Lio, T'oung Pao, Serie II, Vol. VI, p. 525: la branche occidentale de la boucle du fleuve jaune. Cfr. Descrip. de Lin-ho (Ap. I, 22)): Kao-chia-yu-fang ku-ch'êng. Yü Kung (Ap. II, 3) p. 33-49: histoire du défrichement.

8 Edwin G. Pulleyblank, A Sogdian Colony in Inner Mongolia, T. P. Vol. XLI (1952—1953), p. 317-347.

9 Cfr. L. / M. Schram, CICM, The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier, Philadelphia, 1945, p. 135.

10 Cfr. A. Mostaert CICM, Ordosica, p. 23, 34.

près de la frontière de la bannière Khangin, à l'endroit appelé plus tard Hsi-ch'ang[11].

Les Mongols de cette contrée habitaient trop loin de tout centre de commerce pour pouvoir échanger les produits de leurs troupeaux, principalement des peaux et de la laine, et acheter des objets fabriqués par l'industrie chinoise, comme des étoffes, du genièvre, des selles etc. Yang était le bienvenu. Il fonda un grand entrepôt de marchandises chinoises. Celles-ci furent écoulées bien-vite et l'entrepôt se remplit de produits mongols. Le trafic avait été le vrai but du commerçant, mais avec son esprit pratique, propre au gens du Shansi, il comprit d'emblée, que la culture des riches pâturages du territoire voisin, dans la bannière de Khangin, lui fournirait des avantages autrement appréciables que le commerce. Devant lui s'étendaient à perte de vue les prairies au nord du Wu-la-ho-tzû, que les crues du fleuve jaune, au mois de juillet et d'août innondaient chaque année en y déposant une couche de limon gras, extrêmement fertile. Yang ensemença ces plaines et construisit une digue, pour protéger ses champs contre des inondations éventuelles. Bientôt cependant il fut convaincu que sans irrigation, la plante du froment mûrit précocement, sans produire de graines. Il utilisa alors un bras du Wu-la-ho-tzû, qu'on appela ensuite le Yang-chia-ho-tzû[12] pour arroser ses champs au mois de mai et de juin. Yang manda du Shansi ses amis et connaissances, pour l'aider dans son entreprise coloniale. Il devint riche et fort, en sorte-qu'il ne fut plus désigné désormais, que par le nom de «vénéré grand roi».

Tel fut le pionnier de la colonisation du Hou-t'ao dans la bannière de Khangin.

Yang fut suivi par d'autres commerçants chinois, qui pénétrèrent également dans la bannière de Dalad. Le prince, les nobles et les dignitaires de cette bannière leur empruntèrent de l'argent et pour s'aquitter de ces dettes, leur offrirent les terres de la bannière. L'histoire officielle des Ch'ing[13] note que le prince de Dalad demandait en 1826, la permission au Li-fan-yüan de laisser défricher l'endroit appelé Ts'ai-chi po-lo-t'ala comme remboursement d'un emprunt. Les archives du diocèse de Ning-hsia ont conservé le contrat même par lequel le prince de Dalad, Dasi Dorji (1828—1856) donna à ferme, le 2 mai 1830, pour dix ans, les terres de Cayija poro tala[14].

---

11 Yü Kung, nº 81 (Ap. II, 5) p. 131.

12 A. Tops CICM, Chronique de la mission de Djoungarti (A.D.N.) p. 1-2.

13 Histoire des Ch'ing (Ap. I, 6) p. 1653 b.

14 Ce contrat est daté de Tao-kuang, 10 année, 4 mois, 10 jour (2 mai 1830): ordus un jasaγ qosiγun u beyise yin γajar aca temdegtü gere bicig ögcü qadaγalaγulqu yin ucir. bayicaγabasu urid manu qariyatu qosiγun u jabsar un kereg tür irgecüd ece aγsun abuγsan jüil ün öri i mongγulcud cinege ügei dür tölöjü ülü cidaqu ucir tur uul qosiγun u cayija boro tala yin nigen keseg γajar i tür arbaγad ilegüü jil irged tür ögcü tariγulun quriyaqu türiyesün i tedeger ün öri dür γaryaγuluγad ülegdeküi inu yadaγu mongγulcud un amin tejigekü qubi olγaqu nigen kereg i juryan aca ayiladqaju jarlig eyer yabuγuluγ san tulada odua qariyatu jasay beyise minü γajar aca enekü cayija boro tala yin dotoraki ...

Les mêmes archives conservent en outre un accusé de réception, délivré par le prince de Dalad, Yungrung Dorji (1789—1828) à la firme Wan-shêng-kung[15] par lequel celui-ci attesta avoir emprunté à elle une somme de 4000 taël, le 7 avril 1823[16],

Cette concession du prince de Dalad fut un précédent, ouvrant la porte à plusieurs commerçants, qui s'établirent dans le Hou-t'ao les années suivantes. Le 10 avril 1831, le même prince contracta avec la firme Ta-fa-kung[17] un engagement, qui livra les terres de Gün suciγa et de Baγa nere à un Chinois, nommé Chêng Wan-nien et celles de Ulaγan bögerög à un comerçant de Fu-ku-hsien, nommé Yang[18], de la firme Yü-lung-yung. Beaucoup d'autres colons pénétrèrent dans le Hou-t'ao à ce moment. Ils ne creusèrent pas encore de grands canaux, mais utilisèrent, pour l'irrigation de leurs champs, le lit des anciens bras du fleuve jaune. C'est ainsi qu'une famille Ho canalisa le Kang-mu-ho, sous le règne de Tao-kuang (1821—1850)[19] et que quarante familles chinoises établies dans le voisinage du Ganjûr un süme, pendant le règne de Hsien-fêng (1851—1861), exploitèrent le Cayija yin guu, canalisé sous le règne

---

nigen keseg γajar i irgen li oboγtai cimadur ögcü tariγulqu ber kelelce jü.... (Auparavant, nous avons été obligé afin de couvrir les frais de la bannière, d'emprunter de l'argent aux Chinois. Mais parce que les Mongols ne sont pas en état de rembourser cet emprunt, nous avons affermé les terres de Cayijaborotala aux Chinois, pour une période de plus de dix ans. Nous avons décidé d'employer le fermage à payer la dette et à distibuer le reste aux Mongols pauvres. Pour ce motif nous affermons, avec la permission du Li-fan-yüan un terrain de Cayijaborotala, à vous Li et vous permettons de creuser des canaux. Les limites de ce terrain sont ou sud: Baγa nere et Qua modun, à l'est la lamaserie du noble Liγsuγ, au nord Düregqatun et à l'ouest Ulaγan bögerög de Talaγutu (A.D.N.)

15 Le prince de Dalad, ded da beyise, emprunta à la firme Wan-shêng-kung quatre mille onces de «kökö mönggün» (lingots d'argent fondu) à 3 % par mois. L'accusé de réception est daté de Tao-kuang 3 an., 7 m., 26 j. (31 août 1823) (m). (A.D.N.)

16 Avant cette concession du prince, deux nobles de Dalad avaient affermé le 19 mars 1828 à une firme chinoise les terres de Subaγ, Bayan aral et Melekeitü. Le contrat est daté de Tao-kuang 8., 2 m., 4 j. (19 mars 1828) (m). (A.D.N.) Les limites de ce terrain ne sont pas indiquées, mais le contrat précise en disant «ijaγur aca qaγucin tariyalaγsaγar» (qu'on ensemence depuis longtemps), ce qui semble dire que cette partie de Dalad a été défrichée même avant Tao-kuang. Le contrat est signé par Badma Sering et Kao K'ê-hsiao. Le même jour une partie des terres de Subaγ et de Bayan aral est donnée à ferme aux firmes de Ch'ien -i-hêng et Kuang-sh'êng-ch'êng, pour une période de cinq ans. (m) (A.D.N.)

17 Contrat daté de Tao-kuang, 11 a., 2 m., 28 j. (11 avril 1831) (m) (A.D.N.) Les limites indiquées sur le contrat sont: à l'ouest la bannière de Khangin, au nord Caγandai, à l'est Boγudaγ et au sud le fleuve jaune.

18 Le contrat primitif qui livra les terres de Ulaγan bögerög à la culture est perdu. Cfr. Le défrichement du Ho-t'ao (Ap. I, 14) ad II, Huang-t'u-la-hai-ch'ü et Yü Kung, (Ap. II, 5) p. 134 où Wang Chê le nomme Yang T'ing-tung, tandisque un contrat de la mission le nomme Yang Kuo-tung. Wang Chê affirme aussi que Yang afferma les terres de Ulaγan bögerög à la fin du règne de T'ung-chih (1862—1874); mais il ajoute que ses ancêtres faisaient du commerce dans le Hou-t'ao.

19 Annales de S.Y. (Ap. I, 29) Vol. II, Chap. XI, p. 14.

de Tao-kuang, par les firmes Yung -shêng-hsing et Ching-huo-yung[20]. En même temps Sun Chên-yêh de Ma-ti-ts'un (Ho-pei) creusa un fossé à Huang-yang-mu-t'ou, tandisque Ho Li-hua[21] en déblayant les sables, qui obstruaient le T'a-pu-ho et élevant quelques digues, put défricher des terres dans le Qangqa de Khangin. Enfin en 1862, un ingénieur de Ling-chou (Kansu) nommé Ho Pai-wan creusa le premier canal dans les terres de Khangin, qu'il appela Hsiêh-ch'êng-ho[22].

Chez les Mongols Alasan et Urad, voisins des Ordos, la colonisation a commencé sous le règne de Tao-kuang et même sous Chia-ch'ing (1797—1820) comme l'attestent plusieurs contrats mongols, conservés dans les archives du diocèse de Ning-hsia[23].

Le nombre exact des colons chinois du Hou-t'ao en 1868 n'est pas connu. Chang Wei-hua[24] affirme qu'au commencement du règne de T'ung-chih (1862—1874) il n'y avait pas mille Chinois établis dans le Hou-t'ao. Mais il faut considérer également, que lorsqu'en 1868 les Musulmans révoltés du Kansu[25] firent irruption dans ces régions, ils ont non seulement brûlé toutes les fermes, mais ausssi massacré tous les Chinois, qui n'avaient pu déguerpir à temps. Après leur passage, les prairies mongoles semblaient devoir retomber dans leur solitude d'antan. Mais dès-que les Dungans insurgés furent retournés dans le Kansu, les Chinois revinrent aussitôt et le défrichement des terres reprit de plus belle.

Pendant les années troublées de l'insurrection musulmane, l'armée du prince de Djunghar était accourue pour protéger la bannière de Khang-

---

20 ib. Vol. II, Chap. XI, p. 18.

21 Yü Kung (Ap. II, 5), p. 144b.

22 Ib., p. 137a.

23 a) Alasan : un contrat du 12 août 1895 (Kuang-hsü, 21 a., 6 m., 22 j.) (c) (A.D.N.) affirme que la région du pays de Alasan, qui est appelée Qara qonitu, avait été donnée à bail par Alasan en 1816—1817 à cinq firmes chinoises, à savoir: Hêng-shêng-yüan, Yung-hsing-chêng, Fêng-hsin-ho, San-shêng-hsing et Hung-shêng-i.
b) Plusieurs contrats de la bannière de Urad sont conservés dans les mêmes archives: un contrat du 8 avril 1845 délivré aux Chinois Wang Chih-ch'ang et Chang Yu-kang leur donne le droit de cultiver pendant dix ans une terre γuursun γajar (terrain défriché), cultivée depuis longtemps. (Tao-kuang 25 a., 3 m., 2 j.) (m) . Le même jour la terre de Suwurγa est affermée pour trente ans aux mêmes. Un troisième contrat du 22 mars 1847 livre les terres de Suwurγa au Chinois Tsao Chi-hsiang de la firme Kung-hsing-ch'êng. (Tao-kuang, 27 a., 2 m., 6 j.) (m). Un quatrième contrat du 29 novembre 1847 est délivré aux Chinois Wang Chih-ch'ang et Chang Yu-kang, ainsi qu'un contrat du 29 décembre 1847, qui leur donne le droit d'ensemencer des terres près de Bayan bulaγ et Suwurγa. (Tao-kuang, 27 a., 10 m., 22 j. et 11 m., 22 j.) (m).
Enfin un sixième contrat du 30 novembre 1847 est conservé. Il a été délévré aux Chinois Chang Chih-yüan et Tung T'ien-shih en affermant les terres de Bayan bulaγ yin tala, Sabaγ un engger, Bögere yin tala etc. (Tao-kuang, 27 a., 10 m., 23 j.) (m).

24 Yü Kung (Ap. II, 20), p. 122a.

25 Cfr. Prjévalski, Mongolie et Pays des Tangoutes, Paris Hachette, 1880, p. 120 s, au sujet des Dungans révoltés, dans la région de Alasan. Cfr. § 1, note 55 du présent article.

gin, moins nombreuse et moins belliqueuse. Après que le danger fut écarté du Hou-t'ao, le prince de Khangin Batu Magnai (1857—1880) offrit une plaine du «bayγ» de l'ouest [26] à Djunghar, dont les terres, comme nous avons dit plus haut, étaient peu étendues [27]. Le prince de Djunghar voulut exploiter ce champ fertile, qu'on a appelé depuis Djunghar-ti et envoya un fonctionnaire, du nom de Lubsang Jamsu, pour diriger l'entreprise. Celui-ci, empruntant de l'argent des Chinois [28] fonda la firme T'ien-shun-t'ai et creusa un canal, qui reçut le nom de Djunghar-ho-tzû. Des fermes [29] surgirent, l'une après l'autre dans les différentes parties de l'immense plaine, qui produisit bientôt de riches moissons. Cependant Lubsang, par ses esclandres, au lieu d'enrichir le prince, grevait sa bannière de dettes, chaque fois que l'entretien du canal causait des dépenses. Il mourut criblé de dettes en 1888. Le prince de Djunghar décida alors de cesser l'exploitation ruineuse de Djunghar-ti et annula tous les contrats de fermage. Mais les créanciers chinois refusèrent de s'en aller, aussi longtemps que leurs emprunts, ne furent pas remboursés. Sur quoi le prince de Djunghar rendit en 1894 son territoire à Khangin, qui voulut bien se charger des dettes de Lubsang. Au lieu d'arrêter le défrichement, le prince de Khangin invita d'autres Chinois, qui exploitèrent les terres de Djunghar-ti jusqu'en 1903 [30].

Dans les «bayγ» de l'est et du milieu et dans le Qangqa de Dalad, la colonisation prit un grand essor, grâce à l'initiative d'un homme énergique, Wang T'ung-ch'un, appelé vulgairement Hsia Ch'ing-ts'ai, ou Ch'ing-ts'ai le borgne [31]. Celui-ci s'établit

---

[26] Le Qangqa de Khangin est divisé en trois districts, appelés «bayγ»: bariγun bayγ, (d. ouest), dumda yin bayγ, (d. moyen), et jegün bayγ (d. est).

[27] Cfr. Tops, o.c. p. 1. (A.D.N.)

[28] Une copie du reçu de Lubsang Jamsu affirme qu'il a emprunté au Chinois Su Chiu-fu en juillet 1876 la somme de 500 onces d'argent. Contrat daté de Kuang-hsü 2 a., 6 m., (ch) (A.D.N.).

[29] Les principales étaient celles de la firme Hsiêh-ch'êng-ho (Contrat de Kuang-hsü 1 a., 2 m., 3 j. (15 mars 1875) (c) (A.D.N.); celles de Su Chiu-fu (cfr. note précédente); celles de la firme Hsi-i-kung. Contrat daté de K. H. 10 a., 9 m., 10 j. (28 octobre 1884) (c) (A.D.N.). D'autres créanciers comme Mêng Ching-t'ang, Fu Kuei, Masi etc. reçurent aussi une part du gâteau. Mgr. Alphonse Devos (1840—1888) lui prêta 500 taël, sans demander des terres.

[30] P. e. les fermiers Ku et Sun (d'après une lettre de Mgr. Bermyn, du 28 juin 1903 et une du 30 avril 1903 (A.S.) et la firme Ch'iang-tsung-k'u (d'après un contrat daté de K.H. 28 a., 12 m., 10 j. (8 janvier 1903). Cette firme s'était probablement chargée des dettes de Lubsang en recevant la concession des terres de Djungharti. Il est vrai que tous les vieux contrats délivrés aux fermiers de cet endroit sont perdus par la faute d'un Chinois, qui a voulu s'approprier le bail de ces terres en 1903.

[31] Wang T'ung-ch'un, nom familier Chün-ch'uan, était né le 11 avril 1851 dans la sous-préfecture de Hsing-tai, dans le Hopei et est mort à Wu-yüan le 17 août 1925. Il existe déjà une bibliographie assez nombreuse au sujet de ce pionnier de la colonisation chinoise du Hou-t'ao. Voici quelques articles biographiques: Chang Wei-hua, Informations (Ap. II, 20); Ku Chi-kang, Notes sur la colonisation (Ap. II, 19); Chang Hsiang-wên, Courte biographie de W.T.-C. (Ap. II, 18); Ku Chi-kang, Trois essais sur W.T.C. (Ap. II, 2); Chang Wên-ch'ih, Biographie de W.T.-C. (Ap. I, 22) Vol. III, f. 29 et Yü Kung (Ap. II, 8) p. 14-15; ib. p. 51-52.

dans le Hou-t'ao en 1866 comme artisan de harnais, de selles et d'autres articles en cuir.

Sans faire appel à une prédestination à la vie d'ingénieur, dûe à des esprits tutélaires, comme fait Chang Wei-hua dans sa biographie de Wang T'ung-ch'un, c'est un fait que Wang était doué d'un talent spécial, pour diriger le creusement des canaux dans le Hou-t'ao. En 1874 il s'associa à un colon, originaire du Ssuch'uan nommé Kuo Ta-i [32] et canalisa le Tuan-pien-tzû-ho [33]. Après la mort de Kuo Ta-i, Wang T'ung-ch'un se sépara de la famille Kuo et entreprit seul en 1881 le creusement d'un canal nouveau, qu'il appela I-ho-ch'ü. Il dirigea en même temps la correction du cours du Ch'ang-chi-ch'ü, creusé par les familles Hou et Chêng en 1873. En 1882 il leva le tracé du T'a-pu-ho, que les familles Hou et T'ien possédaient depuis 1863.

Les entreprises de Wang furent entravées cependant par un mouvement de résistance des Mongols à l'infiltration chinoise, qui éclata au Hou-t'ao en 1882, Un noble de Dalad, nommé Ch'in-ssû [34] rallia quelques centaines de nomades et résolut de chassser tous les Chinois du territoire de la bannière. Beaucoup de colons s'enfuirent vers leur pays natal. Wang T'ung-ch'un et ceux, qui restaient, affrontèrent toutes sortes de dangers. Wang soutint la lutte pendant huit ans, souvent au péril de sa vie, qu'il dut sauver une fois en traversant le fleuve jaune, accroché à la longe de son cheval. Mais en 1891 il réussit à s'emparer du chef de la révolte et le força d'émigrer vers la Mongolie extérieure. Le départ de Ch'in-ssû éteignit le mouvement de résistance et la victoire accrut le prestige de Wang aux yeux des colons et des pasteurs mongols. Ce qui contribua dans une large mesure au développement de ses entreprises d'irrigation et de défrichement. Cette même année il creusa un quatrième canal nommé Sha-ho et attira un grand nombre de Chinois des provinces du nord de la Chine, où une terrible famine décimait la population. Les richesses de Wang s'ac-

---

32 Celui-ci était le chef de la firme Wan-tê-h-yüan. Cfr. Yü Kung, nº 65 (Ap. II, 20) p. 123 b. Il était associé à Shih Lao-hu, Wan-tai-kung et Li Fa-yüan.

33 Ce canal fut appelé aussi Lao-kuo-ch'û et plus tard T'ung-chi-ch'ü. Il est un des 8 grands canaux d'irrigation du Hou-t'ao.

34 L'histoire entière de cette révolte se trouve dans Yü Kung (Ap. II, 20) p. 123-125. Pour se protéger contre les attaques des Mongols ou briser la puissance des colons voisins, ses rivaux, Wang Tung-ch'un, comme plusieurs colons de cette contrée, avait à son service une troupe de gens armés, appelés «pa-shih-chiang» franc-tireurs) ou «pao-piao-ti» ou«ch'ing-wu-shou» (gardes de corps) qu'il avait ramassés dans son pays natal.
Les fonctionnaires du gouvernement habitaient loin de cette contrée désertique. Les colons chinois dépendaient administrativement du «ting» de Salats'i, du Erh-fu de Shên-mu ou du maréchal de Sui-yüan. Mais tous ces endroits étaient éloignés de plusieurs journées de marche du Hou-t'ao. Il n'est pas étonnant que ce pays fût un el dorado des brigands et le théâtre d'horribles cruautés. Wang pour sa part avait établi trois punitions capitales pour ceux des brigands dont il pût s'emparer: en hiver il creusait un trou dans la glace du fleuve jaune et y jetait vivant le condamné; en été il le liait dans un sac et le jetait dans le fleuve. La mort la plus cruelle était la flagellation à mort. (Cfr. Yü Kung, Ap. II, 19, p. 6 a.)

cumulèrent avec son audace. Il exigea de nouvelles terres des Mongols et détermina lui-même la durée du bail, c. à d. dix mille ans! De 1897 à 1899 il canalisa le K a n g - m u - h o, et creusa le C h u n g - h o - c h ' ü pour irriguer ces nouvelles terres.

A ce moment W a n g T ' u n g - c h ' u n était devenu l'homme le plus riche du H o u - t ' a o. Il était propriétaire de cinq grands canaux d'irrigation navigables et de 270 petits. Il avait bâti 18 grandes fermes[35], qui exploitaient 56 760 Ha de terres, toutes irrigables et affermait en autre 178 200 Ha des bannières de Dalad et de Khanghin, mais n'étaient pas encore défrichés. Il a été un des rares colons, qui a réussi à s'enrichir dans ce métier. C'est parce qu'il a sû organiser son exploitation et défendre ses propriétés contre les attaques des brigands et des colons rivaux. Presque tous les autres marchands ont fini dans la faillite, sans avoir fait le moindre bien aux colons pauvres, qui cultivaient leurs terres. Les commerçants ruinés cédèrent à grand prix leurs titres de bail à d'autres colons et c'est ainsi que les missionnaires de Scheut qui depuis 1876 avaient fondé déjà plusieurs «réductions» sur le territoire de A l a s a n [36], bannière voisine

35 Yü Kung (Ap. II, 19) p. 4a dit 70. Ce qui est vrai s'il inclut les petites fermes de colons, qui labouraient les terres de W a n g, mais qui ne lui appartenaient pas en propre.

36 Les missionnaires de Scheut ont fondé quinze « r é d u c t i o n s » entre les années 1877 et 1904 sur le territoire de A l a s a n. Ils ont acheté plusieurs fois des fermes chinoises qui portaient toutes une enseigne. Ces enseignes ont été conservées par les Chinois, mais les missionnaires ont donné à toutes ces réductions le nom du patron de l'église. Voici la liste des noms chinois et le nom du saint patron, que les missionnaires employaient de préférence. Toutes portent encore un nom mongol, mais qui est peu employé et que pour ce motif nous laisssons de côté. S a n - t a o - h o - Saint Joseph (1877) (plus tard appelé T u n g - t ' a n g); S a n - t a o - h o - Notre Dame (plus tard S h ê n g - m u - t ' a n g et le nom de la ferme chinoise était C h ' i n g - h ê n g - h s i, mais ce nom est tombé en désuétude) 1877; C h i u - t i - Saint Michel (1878) (aussi T z û - c h ' ê n g - m ê n); H s i n g - s h ê n g - y a n g - Saint Paul (1878); F u - t ' a i - k u e i - Saint Thomas (1878); S a n - s h ê n g - k u n g - Saint Jacques (1880); H u n g - s h ê n g - i - Saint Jean Baptiste (1882); T ' i e n - h s i n g - c h ' ü a n - Saint Hubert (1885); L a n - l e a n g - t ' a i - Saint Charles (1892); C h i n - s h a - m i a o - Saint Alphonse (1897); T ' a o - t z û - Saint Léon (1902); P o r o - n o o r a) - Saint Ivon (1903) et T u - k ' o u - N.D. du Rosaire (1904). Une seizième mission fut fondée en 1909 à F u - c h i a - w a, appelée Saint Fernand, mais elle a disparu après quelques années. Il y a eu en outre une ferme chrétienne, appelée Saint Pierre par les missionnaires, mais dont j'ignore le nom chinois et qui du reste a été englobée bientôt dans la mission de Saint Jacques.

a) Ce nom, écrit A. Mostaert, a été inventé par les missionnaires. Il n'existe pas en dehors de leurs écrits. Les Chinois nomment cet endroit P u - l u - n a o - e r h. Le nom mongol est b u l u γ n a γ u r. B u l u γ est du mongol occidental, pour le mot b u l a γ, du mongol oriental et qui signifie «source». Donc b u l u γ n a γ u r signifie «le lac de la source». Parceque le mongol oriental n'a pas le mot b u l u γ les Mongols de Khangin et de Dalad, en déformant la prononciation des Mongols A l a s a n, en ont fait b u l u n a γ u r ou b u l u n g n a γ u r. On entend parmi les Mongols de Khangin et de Dalad le nom de b u l u n a γ u r ou b u l u n g n a γ u r pour désigner l'endroit appelé par les missionnaires P o r o - n o o r. Les contrats d'Alashan écrivent « b u l u γ n a γ u r ». En Chinois le nom est écrit « p u l u » (Lettre de janvier 1951) Cmp. le contrat daté Rép. chin., 24 a., 7 m., 20 j. (20 juillet 1935): « b u l u γ n a γ u r u n s u r t a l u n t i n g g e m » et Sven Hedin, Across the Gobi Desert, p. 29 Bayin buluk, p. 135, Dalai-buluk, p. 163 Orta-buluk, p. 174 Shubung-buluk.

des Ordos, réussirent à s'introduire dans la bannière de Dalad à Ulaγan bögerög en 1885 [37], à Gün suciγa [38] en 1888 et à louer les terres de Caγandai [39] en 1890 et 1892, celles de Qabdar [40] en 1897 et celles de Yang-ssû-ko-pa en 1900 [41], qu'ils distribuèrent aux convertis.

De leur côté les missionnaires protestants de la Scandinavian Alliance Mission Mongolia s'établirent à P'a-tzû-bulung sur un terrain reçu à bail du prince de Dalad en 1896 [42]. Mais lorsqu'au commencement de 1900 un fonctionnaire de Dalad présenta à la mission catholique les terres de Hung-t'u bulung, elle dut refuser à cause du manque d'argent [43].

Durant tout le XIXe siècle le gouvernement impérial de Peking ne s'occupa pas directement de la colonisation du Hou-t'ao: tout fut laissé à l'initiative privée. Mais en 1900, la révolution des Boxers provoqua une intervention directe du gouvernement, qui nomma I-ku, ministre du défrichement des terres mongoles. En quoi consista cette mission de I-ku? Quelle fut son influence sur l'œuvre des missionnaires de Scheut? Voici la réponse.

B. - L'action du gouvernement (1903—1911)

Rappelons d'abord les principales phases du mouvement créé par I-ku et notons ensuite les résultats des initiatives de Mgr. Bermyn, chef des missionnaires de Scheut en cette contrée.

Lorsqu'en 1900 Ch'ên Ch'un-hsüan passa par le pays des Ordos, c'était la vue des belles plaines du Hou-t'ao qui remplit son cœur de dépit. Mais le souhait qu'avait exprimé ce puissant fonctionnaire, de voir ces bosquets de tamarix, ces prairies de lasiagrotstis splendens et ces plaines couvertes de joncs-géants, convertis en champs riches de blé après les avoir ravis aux Mongols et incorporés à la Chine, com-

---

37 C'est le nom mongol de l'endroit où se trouvait la ferme Yû-lung-yung. Contrat daté de K.-H., 11 a., 7 m., 25 j. (3 septembre 1885) entre les chrétiens P'an Kuei et Lisan d'une part et Yang Kuo-tung d'autre part. (c) (A.D.N). Cfr. les contrats du 14 mai 1898 (m) (A.D.N.) et du 8 février 1899 (m) (A.D.N.).

38 C'est le nom mongol de l'endroit où se trouvait la ferme Ta-fa-kung. Contrat daté de Kuang-hsü, 14 a., 8 m., 7 j. (12 septembre 1888) entre la mission catholique et Chêng Wan-nien (c) (A.D.N.) et le contrat du 6 septembre 1898 (m) (A.D.N).

39 Contrat daté de K.-H., 16 a., 10 m., 16 j. (22 novembre 1890) entre la mis. cat. et la firme chinoise Ch'ü-yüan-shêng (c) (A.D.N.), un contrat daté de K.-H. 18 a., 8 m., 2 j. (22 septembre 1892) entre la mis. cat. et la firme Tê-shêng-hsing (c) (A.D.N.) et un contrat daté de K.-H. 19 a., 5 m., 15j. (2 juillet 1893 entre la mission cat. et Dalad (m) (A.D.N.).

40 Nom mongol de l'endroit appelé par les Chinois Fu-chia-na-erh. Contrat daté de K.-H. 23 a., 3 m., 19 j. (20 avril 1897) (m) (A.D. N.) et un contrat en chinois du 21 avril 1897 entre Fu et Dalad d'une part et la mis. cat. d'autre part. (A.D.N.).

41 Contrat de K.-H. 26 a., sans jour ni mois entre Dalad et la mis. cat. (m) (A.D.N.).

42 Yü Kung (Ap. I, 32) p. 144a. Cfr. Lettre de Mgr. F. Hamer du 17 avril 1900 au P. De Bœck (A.S.).

43 Lettre de Mgr. Hamer au P. Lateur du 17 avril 1900 (A.S.).

mença à se réaliser trois ans plus tard par la mission de I-ku. Celui-ci en effet, procéda méthodiquement, sans précipitation, mais avec sûreté à la réalisation de son grand but.

Tout d'abord, le ministre soumit la colonisation du Hou-t'ao, laissé jusqu'ici complètement à l'initiative privée, à l'autorité d'un Bureau de défrichement, qu'il fonda à Sui-yüan en 1903. Les canaux d'irrigation, deviendraient propriété de l'Etat, toutes les terres en défriche seraient vendues par le Bureau aux colons et les terres en friche des Mongols seraient autant que possible livrées à la colonisation, puis vendues à leur tour. Désormais, aucune terre mongole ne put être affermée sans l'autorisation du Bureau de défrichement. Prévoyant un accroissement accéléré de la population, I-ku détacha le Hou-t'ao de la juridiction du «t'ing» de Salats'i et érigea le «t'ing» de Wu-yüan, qui engloba les trois bannières de Urad et les deux bannières Ordos, au nord du fleuve jaune [44]. Le chef du Bureau du défrichement, Yao Hsuêh-ching (Jen-shan) fut nommé le premier administrateur du «t'ing». I-ku associa cet homme à son œuvre et le nomma inspecteur du défrichement du Hou-t'ao. Il fonda ensuite un Bureau d'irrigation (shui-li-chü) à Wu-yüan, qui règlerait la distribution aux champs de l'eau des canaux et serait responsable de leur entretien. Il nomma Wang T'ung-ch'un ingénieur en chef des entreprises d'irrigation [45]. L'érection d'un district chinois sur le territoire mongol, était un acte audacieux, grave de signification et de conséquences. Par cette institution I-ku enleva aux mongols, outre le pouvoir d'administrer les Chinois, jusqu'au dominium altum de leurs pâturages. Pour peu que I-ku réussît à vendre ceux-ci aux colons, les Mongols perdraient tous leurs droits sur ces terres et le Hou-t'ao deviendrait un territoire exclusivement chinois. Ce qui n'avait plus été le cas depuis plusieurs siècles.

Pour avancer son entreprise jusqu'à ce stade, I-ku invita instamment les princes de Khangin et de Dalad de mettre leurs terres, aussi bien celles en friche que celles en défriche, à la disposition du gouvernement impérial [46]. Le prince de Khangin, Arbin Bayar refusa d'abord de sacrifier ses trois «districts» du Hou-t'ao à l'emprise du gouvernement, mais I-ku pour rendre le Mongol plus accommodant, lui députa Wang T'ung-ch'un, qui parvint à lui arracher la concession de terres, évaluées à 4000 ch'ing (26664 Ha), situées dans les trois «districts» du Qangqa [47], mais ayant en réalité une étendue de 28 000 ch'ing (186 648 Ha). Une disposition moins récalcitrante facilita l'action de I-ku dans la bannière de Dalad. En dehors des 2000 ch'ing (12000 Ha) de terres, appelées ssû-ch'êng-ti [48] que le prince de Dalad avait

---

[44] Cfr. Descrip. succincte (Ap. I, 30) p. 331 ss. Annales de S. Y. (Ap. I, 29) Chap. III, p. 9-10. Cfr. Description succinte de Wu-yüan (Ap. II, 21).

[45] Yü Kung (Ap. II, 20) p. 128 a.

[46] Cfr. Annales de S.Y. (Ap. I, 29) Chap. X. p. 1. Cfr. Lettre de Bürin Öljei à Mgr. Bermyn, de 1904. (Col. Berm.)

[47] Yü Kung (Ap. II, 20) 128 a.; - Ann. de S.Y (Ap. I, 29) Chap. X, 5-7; - Statistiques (Ap. II, 13) p. 118.

[48] Cfr. § 1, note 100. On appelle «ssû-ch'êng-ti» (terre des quatre dizièmes)

cédé à la mission catholique comme indemnité [49], mais que I-ku garda pour lui, tout en payant à la mission la somme convenue, la bannière se défit de plusieurs milliers d'hectares dans le «t'ing» de Wu-yüan [50], gardant seulement la propriété des pâturages, données à bail à la mission catholique, comme nous dirons plus loin.

Jusqu'ici tous les canaux d'irrigation étaient propriété privée des colons. I-ku voulut les exproprier en faveur de l'Etat, moyennant compensation. Kuo Min-shiu, propriétaire du T'ung-chi-ch'ü et Hou Yung-k'uei, propriétaire du Ch'ang-chi-ch'ü offrirent, sans rechigner, leurs canaux d'irrigation à I-ku. Mais Wang T'ung-ch'un, qui était propriétaire de presque tous les autres canaux, refusa. Yao, pour tenir le puissant colon en lisière, envoya aussitôt à Lung-hsing-ch'ang, où il demeurait, une troupe de soldats, le menaçant de mort s'il ne rendît pas les canaux et les terres qu'il exploitait. Préférant à la mort, une vie moins riche, Wang offrit 10000 ch'ing (66000 Ha) en août 1903 avec les deux canaux Ching-ho-ch'ü et T'ien-shêng-ch'ü, mais garda les meilleures terres et les plus grands canaux pour lui. Seulement, I-ku maniait habilement les ficelles de la politique. Il frapperait à son heure le récalcitrant colon et le forcerait à lui offrir tous les fruits de ses 35 ans de défrichement. Fort à propos, un incident, qu'il exploita avec dextérité, vint à son secours. Dans la nuit du dernier jour de l'an v.s. (15 février 1904) Tu Fu-yüan, tua par ordre de Wang, à T'u-ch'êng-t'zû, le colon Ch'ên Ssû [51]. Accusé par la famille Ch'ên, Wang fut arrêté

---

les terres de la bannière de Dalad situées au nord du fleuve jaune. En 1863 ce fleuve était sorti de son lit à Têng-k'ou, 12 Km. à l'est de Pao-t'ou et s'était retiré vers le sud. Pendant cinq ans il errait sur les terres situées entre l'ancien et le nouveau lit de 1863. En 1868 il se creusa un cours définitif, 12 Km. au sud de l'ancien lit. Comme au nord la frontière de Dalad était marquée par le cours de ce fleuve, le prince de Dalad, perdait une grande partie de ses meilleures terres. Il réclama. En 1876 le gouvernement impérial chargea le gouverneur du Shansi, K'uei-pin et le vice-président du ministère de justice Kuo Lei-min d'arranger cette affaire. Ils firent savoir au maréchal de la ville de Sui-yüan (Shang-ch'ing) de vider la querelle en divisant le territoire disputé. Mais le maréchal décida en faveur de T'ümed. Dalad accusa le maréchal. Le gouvernement envoya le tu-t'ung de Chahar, Shao-ch'i (vice-roi de 1884—1886) pour examiner de nouveau la question. Shao-chi apporta comme argument décisif, confirmant la sentence, l'ancien lit du fleuve en 1786. Un décret divisa le terrain disputé: six-dizièmes pour T'ümed et quatre-dizièmes pour Dalad. D'où le nom de ce terrain. Cfr. Histoire (Ap. I, 6) p. 1653; - An. de S.Y. (Ap. I, 29) Chap. X, p. 3; Description suc. (Ap. I, 30) p. 445.

49 Le 13 décembre 1901 Mgr. Bermyn était convenu avec le délégué du prince de Dalad, Bayar Garudi à Sui-yüan; que celui-ci indemniserait la vie de 150 chrétiens massacrés en 1900 sur son territoire, ainsi que la destruction de cinq églises, de six cents travées de maisons chinoises et du pillage d'une grande quantité de grain et de bétail etc. Le prince promit d'indemniser surtout par des terres. Contrat daté de K.-H. 27 a., 11 m., 3 j. (13 décembre 1901) (m) (A.D.N.). Cfr. Mémoires (Ap. I, 31) Doc. 18.

50 Ann. de S.Y. (Ap. I, 29) Ch. X, p. 3, qui donne le prix de vente de chaque catégorie de terres. Cfr. Statistiques (Ap. II, 13) p. 122.

51 Yü Kung (Ap. II, 19) p. 8a; - ib. (Ap. I, 20) p. 31; - ib. (Ap. II, 20) p. 128b où il est dit qu'il fut tué par un membre de sa famille, ce qui est évidemment faux. Tu Fu-yüan après le meurtre, enfila une mule très rapide et parvint à l'aube

et déclaré responsable du meurtre. I-k u le forçca d'acheter sa liberté et sa vie au prix de tous ses canaux et du reste de ses terres, mais lui allouant une compensation de 32 000 T. [52].

Y a o H s u ê h - c h i n g procéda immédiatement à la vente de ces terres, dont les trois dixièmes du prix furent donnés aux Mongols et les sept dixièmes versés au trésor de l'Etat. Presqu'immédiatement après les premières ventes, il fut arrêté par l'opposition armée des gens chassés par leurs nouveaux acquéreurs, des terres qu'ils cultivaient. D'autre part les amis des C h ' ê n excités par eux, formèrent une coalition et saisirent les armes. Une troupe de 600 colons, insurgés contre W a n g et les nouveaux acquéreurs, dévasta le H o u - t ' a o et brûla les fermes de W a n g et de tous ceux qui refusèrent de se joindre à eux [53]. Mais attaqués à leur tour par les armées de L a n - c h o u et de S u i - y ü a n, qui étaient équipées à la moderne, les colons, qui se défendaient dans la ferme fortifiée de T a - t ' a n (territoire A l a s a n) furent forcés de se rendre. Cette victoire accéléra la vente des terres mongoles. Personne n'osa plus résister. I-k u se rendit en personne dans le H o u - t ' a o pour stimuler l'activité de ses inférieurs et l'accomplissement de sa mission [54].

Or, cette ardeur de I-k u et de Y a o à s'emparer des terres mongoles, menaçait les missionnaires de Scheut, ici plus que dans le sud du pays des Ordos, de voir les beaux pâturages des Mongols, être inondés par des vagues compactes de colons chinois, sans pouvoir se joindre à ce courant ni diriger celui-ci vers un but utile à la propagation de la Foi. C'est grâce à la clairvoyance et la ténacité de Mgr. Bermyn, responsable de l'œuvre missionnaire dans cette contrée, que les missionnaires de Scheut réussirent à jouer un rôle important dans ce mouvement de la colonisation du H o u - t ' a o. Avec la coopération de I-k u, qui en espérait lui-même de gros bénéfices, l'évêque obtint à bail, plusieurs terres dans les bannières de Khangin et de Dalad et réussit ensuite à les conserver à l'exploitation par des colons pauvres et à la possession par les Mongols, en les soustrayant à la vente et à l'enregistrement par I-k u.

Comme résultat de pourparlers, qui ont duré trois ans, Mgr. Bermyn disposa le prince de Dalad à céder à bail à la mission catholique les terres de T a - f a - k u n g et de Y ü - l u n g - y u n g [55]. Ces terres

---

du jour dans la ville de P a o - t ' o u pour fêter le nouvel an. La distance est environ 400 li (240 Km.). Ce récit est invraisemblable. Cependant quand T u fut arrêté par la police, il prouva son innocence par le fait qu'au matin du premier jour de l'an il était à Pao-t'ou (fait attesté par des témoins) et que par conséquent il lui avait été impossible de commettre un meurtre à minuit à T ' u - c h ê n g - t z û.

52 Au mois de décembre 1904 W a n g offrit les canaux I - h o - c h ' ü, H ê n g - h o - c h ' ü et Y u n g - h o - c h ' ü avec 2000 ch'ing (plus de 12 000 Ha) de terres.

53 Cf. J. Van Hecken, Mgr. Bermyn, II, p. 36-37. - Mémoires (I, 31) nº 16, 19. - Lettre de I. Stragier du 8 mai 1904. (A.S.)

54 Mémoires (Ap. I, 31) nº 49.

55 Après de longs pourparlers, dans la ville de S u i - y ü a n entre les hauts dignitaires de la bannière Dalad: le t u s a l a γ c i, B a y a r G a r u d i, le j i γ s a γ a n u d a r u γ a, D a n g s u γ, les représentants de I-k u: P i n - i, Y u n g - c h ' a n g W ê n C h ê - h u n et D ö b s i b e d'une part, Mgr. Bermyn, J. Anicq, H. Ver-

étaient nécessaires à la reconstruction et au développement de ces deux villages chrétiens, que les Mongols avaient détruits en 1900. Mais la vente de ces terres par I-ku, aurait équivalu à un sapement par la base de l'existence même de ces deux réductions. Shu Ta-jen, délégué de I-ku, pour ajuster les affaires avec la mission catholique, voulut à tout prix faire vendre et enregistrer ces terres, comme I-ku l'avait fait pour celles de Ssû-ch'êng-ti. Mais Mgr. Bermyn parvint à l'en dissuader [56].

Ces terres de Dalad n'étaient pas les premières que la mission catholique ait reçues à bail dans le Hou-t'ao. Déjà en 1903 Mgr. Bermyn avait obtenu du prince de Khangin l'affermage de deux plaines, situées dans le «district ouest» du Qangqa : la première à Djunghar-ti, l'autre à Man-hui. La bannière de Khangin n'avait pas d'indemnité boxer à payer, mais la mission catholique possédait certains droits sur les terres de Djunghar-ti ou Debke yin tala. En 1884 Mgr. Devos avait prêté la somme de 500 Taël à Lubsang sans recevoir le moindre intérêt, durant vingt ans. Les Mongols Mêng Chin-ch'ang et Masi Batu avaient offert leurs contrats de bail à la mission et les fermiers Ku et Sun avaient promis de faire de même. Le 8 janvier 1903 la firme Ch'iang-tsung-k'u apportait aux missionnaires le titre de propriété du canal Djunghar-ho-tzû [57]. Se basant sur ces droits Mgr. Bermyn invita le prince de Khangin et le ministre I-ku à San-shêng-kung, la mission centrale du Hou-t'ao, afin d'obtenir un titre exclusif d'affermage des terres de Debke yin tala. Le prince de Khangin députa trois fonctionnaires importants le γurban bay un tsung kuan, nommé Bürin Öljei, le barγun bay un dayacang, nommé Öljei Batu et le wayi-dan ni da, nommé Öljei Bürin, tandisque I-ku délégua un certain Degjingge. Les droits de la mission sur les terres de Debke yin tala furent reconnus par les délégués. Ceux-ci cédèrent en outre à la mission, d'une façon définitive la propriété du canal Qa tolu-γai qatun [58] que d'autres fonctionnaires avaient incidemment re-

wilghen, I. Stragier et Fr. De Bœck d'autre part, un accord fut conclu le 30 mai 1904 et signé par les dignitaires et les missionnaires sus-dits. Le texte mongol du contrat porte les sceaux de Dalad et de Mgr. Bermyn. Par le premier des 18 articles du contrat, la mission reçoit à bail perpétuel les terres autour de Ta-fa-kung: «eguride tariγulqu». Par le troisième article la rivière quang toluγaiγoul (sic) devient le propriété de la mission catholique et par le treizième tous les contrats que Dalad avait délivré aux colons, cultivant les terres affermées à la mission catholique, sont annulés. Cf. Lettre de Mgr. Bermyn, datée de San-tao-ho, le 18 avril 1903. (A.D.N.)

56 Il a existé une correspondance volumineuse de Mgr. Bermyn avec les missionnaires des Ordos, au sujet de la question de changer le «tsu-ti» (terre à bail) en «liang-ti» terre cadastrée et taxée) dans les A.D.N. Elle fut détruite par les communistes en 1947. Cf. J. Van Hecken, Mgr. Bermyn, II, 47-48.

57 Contrat daté de Kuang-hsü 28 a., 12 m., 10 j. (8 janvier 1903) (c) (A.D.N.). Tous les vieux contrats sur lesquels se basaient le droit de la mission catholique à la terre de Djungharti, se trouvaient entre les mains de deux chrétiens: Chang Wên-sheng et Wên-ta, qui voulurent s'approprier le terrain en question. C'est pour ce motif que ces contrats ont disparu.

58 Contrat daté de K.-H. 29 a., 3 m., 25 j. (22 avril 1903 ((m) (c) A. D.N.). Le texte chinois porte la date du 79 j. au lieu du 25 j.

connue le 23 juin 1902 [59]. Un petit terrain à Aji yin tala [60] près de Debke yin tala fut également cédé à bail le 6 mai 1903.

Toutes ces terres se trouvent dans le sud du «district ouest» du Qang-qa de Khangin [61]. Dans le nord de ce même district un beau pâturage, qui avait été exploité en partie par les Chinois Liu et Yang, risquait d'être accaparé par I-ku. Or, ces colons Liu et Yang s'étaient joints aux Boxers en 1900 et avaient pillé des chrétiens et des biens de la mission. Mgr. Bermyn avait réclamé une indemnité en 1902 [62] mais en son absence on avait mal réglé l'affaire et la réunion de San-shêng-kung lui fournit l'occasion de redresser les torts. Sur ses instances les délégués du prince de Dalad et de I-ku conclurent avec lui un contrat de bail par lequel ils réservaient à la mission catholique les terres de Siraljin u qotoγor [63] pour un terme de 10 ans, celles de Qalqa

[59] Contrat daté de K.-H. 28 a., 5 m., 18 j. (23 juin 1902) (m) (A.D.N.). Ce règlement fut donné par les fonctionnaires Pürbü et Bayan Sira parce que deux colons chinois, Chia et Sun avaient obstrué le canal, dont l'eau irriguait les champs de Ta-fa-kung et de Yü-lung-yung situés à l'exrémité du canal. Il faut remarquer que dans les canaux d'irrigation l'eau coule de l'embouchure vers l'extrémité. Cf. R. Verbrugge, Un pays où les rivières coulent à rebours. Bulletin d. l. Soc. de Géogr. d'Anvers. XXXI, 5/6, 1924, 219-238.

[60] Con. daté de K.-H. 29 a., 4 m., 10 j. (6 mai 1903 (m) (A.D.N.). Cette terre était une terre réservée aux fonctionnaires et était appelée» aman u toγa ou nu-duγ un tüsimel dü bayiqu γajar et hu-k'ou-ti en chinois.

[61] Dès le commencement de juin 1903 Mgr. Bermyn fonda dans la plaine de Debke yin tala la mission de Djungharti-St. Benoît. Les terres arables de cette plaine étaient insuffisantes à la fondation l'une réduction viable. C'est pourquoi il adressa cette demande au prince de Khanghin. «L'année passée, écrit-il, nous avons fondé un village sur la terre de Debke yin tala, mais il nous manque de bonnes terres, veuillez en donner encore d'autres». Le prince lui répondit avec bienveillance le 14 juin 1904 (Lettre datée de K.H. 30 a., 5 m., 1 J. (14 juin 1904) (m) (A.D.N.) et envoya douze fonctionnaires de sa bannière à cette mission, où dans une grande assemblée ils établirent les limites de Debke yin tala et de deux terrains nouveaux Aman u toγa et Sabaγ aral p'ilbai, situés entre le Jebege yin γoul et le Wu-la-ho-tzû. Les terres appartenant aux lamaseries Meyiren süme et Oboγan süme, Jaddamba, Sitügen, Balγun süme, sürüg süme et quelques autres morceaux étaient exclus. Ces trois terres sont données à bail perpétuel «türiyesülen, egüride tariyan i üiledkü yin tula». La somme à payer devait être déterminée chaque année, suivant le nombre d'hectares ensemencés. Les dignitaires de Khangin, qui passèrent ce contrat bi-latéral ou «ho-t'ung» à la mission, furent Bürin Öljei, le tsung kuan, Öljei Batu, le daγacang, Qada, Baγatur, les nobles Pürbüet Töbsin Bayar; puis Isi Baljuur, Jaγun Nasun, Balji Nima, Öljei Bürin et Erdeni Baγatur. De la part de la mission catholique: F. Van Peer (1876—1928), les chrétiens mongols Masi Delger et Cuγ Dügüreng et les chrétiens chinois Ho Ch'êng, Ho Yao et Li T'ing-wên. Une pièce du 29 juin 1904 n'est pas munie du sceau que porte le contrat du 4 juillet, daté K.-H. 30 a., 5 m., 22 j. (m) (A.D.N.) sous forme de lettre du prince Arbin Bayar et des deux ministres Tümen Öljei et Öljei Bayar à Mgr. Bermyn. Cf. A. Tops CICM., Histoire de la mission de Djungharti, passim.

[62] Lettre de Mgr. Bermyn à J. Anicq, du 10 février 1903 (A.D.N.). Les terres affermées à Liu Wan-shu lui avaient été retirées par les Mongols et données en indemnité à la mission. Mais le fonctionnaire qui avait réglé cette affaire avait mal indiqué les limites. Le contrat fut écrit de nouveau en avril 1903.

[63] Con. daté de K.-H. 29 a., 3 m., 29 j. (26 avril 1903) (m) (A.D.N.). Ces champs étaient cultivés partiellement avant 1900 par Yang Hsiang-tzû et Yang Tuan-hsiang.

yin büridü[64], de Buryasun u toqoi[65] et de Mönggün ü tala[66] à perpétuité.

Par les importants succès, remportés pendant ces pouparlers difficiles Mgr. Bermyn posa les fondements des principales réductions du pays des Ordos et prépara une sphère étendue à l'influence civilisatrice et charitable de l'œuvre des missionnaires de Scheut. Il réserva à la population pauvre de la Chine qui n'avait pas l'argent nécessaire pour acheter des terres, une large portion des pâturages mongols, qui risquaient de devenir la propriété de riches commerçants mandchoux ou chinois Son succès gagna la confiance du prince de Khangin lui-même, par l'assurance que Mgr. Bermyn lui garantit, que ces terres affermées à la mission catholique ne seraient point détachées, par elle, de sa bannière.

Car tel était le sort du moindre lopin de terre, vendu et enregistré au cadastre: le prince mongol perdait tous ses droits sur ces terres, qui devenaient partie intégrante de la Chine proprement dite. I-ku et Yao Hsüeh-ching poursuivirent cette infiltration sans relâche pendant quatre ans.

On comprend par la nature même de cette entreprise, que I-ku rencontra pendant ces années mainte occasion de s'enrichir ... ce qui était cependant dangereux. Dès 1906 un de ses agents subalternes, nommé Wên Chê-hun, accusa son chef à Peking d'avoir volé l'Etat, trompé les Mongols etc. .. Un inspecteur, Lu Wên-jui fut envoyé au pays des Ordos et après examen admit que I-ku avait en effet commis deux erreurs et quatre fautes[67].

Cette accusation mit fin à la mission de I-ku en 1908. Rappelé à Peking, il fut démis de sa charge et enfermé au ministère de justice, jusqu'en 1911. Plusieurs autres agents furent associés à sa disgrâce, entr'autres Wang T'ung-ch'un, qui fut enfermé à la prison de Sui-yüan, jusqu'à ce que Yen Hsi-shan vint le délivrer au mois de janvier 1912[68].

L'entreprise de I-ku a été sévèrement critiquée par ses contemporains. Du point de vue chinois cependant, il faut admettre qu'elle a été un grand pas dans la conquête du pays mongol, par les Chinois. La

---

Le bail leur fut refusé par les Mongols, parcequ'ils s'étaient rendus coupables de brigandages. Le contrat, comme tous les suivants, est signé par Degjingge et les délégués mongols Bürin Öljei et Öljei Batu.

64 Con. daté id. Cette terre était cultivée avant 1900 par Yang Wên-k'o et Yang Ch'un-hsiang, mais parcequ'ils avaient persécuté les chrétiens en 1900, les Mongols les chassèrent de leur territoire et affermèrent le terrain à la mission catholique «egüride tariyan i tariγulqu yin tula».

65 Con. daté id. Cultivée avant 1900 par Liu Wan-shu et Ssû-lü-tzû, cette terre fut affermée à la mission «ürgüljide» (à perpétuité).

66 Con. daté id. Cultivée avant 1900 par Liu Wan-shu, elle fut donnée comme indemnité des brigandages de Liu en 1900, «ürgüljide» (à perpétuité) à la mission.

67 Yü Kung (Ap. I, 20) p. 31-32. L'auteur ne dit pas quelles sont ces fautes et ces erreurs, mais il cite au contraire quatre actions louables de I-ku en Mongolie: celle d'avoir fondé une école mongole, d'avoir préparé des cadres mongols, d'avoir rattaché le télégraphe à Sui-yüan et construit la voie ferrée de Chang-chia-k'ou à Sui-yüan.

68 Yü Kung (Ap. II, 20) p. 130 a.

vente des terres mongoles n'a point profité aux colons pauvres, car elles furent accaparées par des riches commerçants et des fonctionnaires influents du gouvernement. Si les princes des bannières mongoles ont touché pour l'aliénation des terres de la bannière, un certain prix, encore que dérisoire, le peuple mongol, lui, a perdu ses meilleurs pâturages et a été obligé de se retirer au sud du fleuve jaune dans une terre aride et chiche. Seules les terres, affermées à la mission catholique ont été profitables aux Chinois pauvres, qui y ont trouvé leur subsistance assurée et même une certaine aisance, qu'ils ne pouvaient espérer dans leur pays natal. Les Mongols ont reçu annuellement un revenu régulier et cette assurance facilita le développement de la mission, qui désirait s'étendre vers l'est de Yü-lung-yung, dans la plaine de Tülengkei, sur les bords de la rivière Ïalaγutu. Le prince de Dalad mit volontiers à la disposition de la mission catholique, un terrain dans cette plaine, pour une période de quatre ans, à bail fixe [69].

Telle fut dans la bannière de Dalad, la dernière extension du rayon d'activité, dans lequel les missionnaires de Scheut purent appliquer leur méthode des réductions. L'ingérence des militaristes durant la troisième phase de la colonisation du Hou-t'ao supprimera d'un coup la base de cet apostolat catholique, par la vente forcée des terres mongoles, que les princes, avec l'approbation de I-ku, avaient mis à la disposition de la mission. (à suivre)

---

[69] Le contrat est daté de Hsüan-t'ung 3 a., 7 m., 25 j. (17 septembre 1911) (m) (A.D.N.). La mission devait payer 400 taël en deux fois, c. à d. 200 taël en 1912 et autant en 1913. Le contrat est signé par six fonctionnaires mongols et six chinois. Il fut renouvelé tous les trois ans jusqu'un 1926.

Priesterlose Gemeindefeier in den Missionen

Fünf Beispiele

von P. Jos. *Kellner* S.J., Manila

Allgemeiner Aufriß

Ansage: nach Tag und Gelegenheit wechselnd.

A) LEHR-GOTTESDIENST

Eröffnungsgebet.

V. Herr Jesus Christus, Du hast gesagt: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen; wir bitten Dich, sei auch in unserer Mitte, damit wir, frei von Spaltung und Zwietracht, in Dir, unserem Haupte vereint, würdig diese heilige Feier begehen.

A. Herr, erbarme Dich unser! Christus, erbarme Dich unser!
Herr, erbarme Dich unser!

V. Herr Jesus Christus, Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben; wir bitten Dich, reinige uns durch Dein Wort und heilige uns durch Deine Wahrheit, damit wir Dich und den Vater, der Dich gesandt, immer mehr erkennen und lieben und so das wahre Leben gewinnen.

A. Herr, erbarme Dich unser! Christus, erbarme Dich unser!
Herr, erbarme Dich unser!

V. Herr Jesus Christus, Du hast uns, Dein heiliges Volk, aus der Finsternis zum Lichte Deines Reiches berufen; wir bitten Dich, laß uns im Geist und Wahrheit den Vater anbeten und sein Wohlgefallen erlangen.

A. Herr, erbarme Dich unser! Christus, erbarme Dich unser!
Herr, erbarme Dich unser!

Bemerkung: Statt dieses Eröffnungsgebetes kann ein Lied, von allen gesungen, die Feier eröffnen, vor allem an Festtagen und bei feierlichen Gelegenheiten. Dieses *Gemeinsame Eröffnungslied* soll die Gemeinde auf die betreffende Feier einstimmen und ist daher jeweils wechselnd.

Erste Lesung: gewöhnlich die Epistel des betreffenden Tages.

Erster Zwischengesang: nach Tag und Gelegenheit wechselnd; doch kann man für den Anfang und an Tagen ohne spezifische Eigenart (z.B. an den Sonntagen nach der Erscheinung und nach Pfingsten) für alle Zwischengesänge als Kehrvers («Repetenda») singen (Melodie: Vespere autem Sabbati):
Jesus Christus loben wir, den König ewiger Herrlichkeit.

Zweite Lesung: das Evangelium des Tages, das nur aus wichtigen Gründen durch ein anderes ersetzt werden soll.

Zweiter Zwischengesang: nach Tag und Gelegenheit wechselnd.

Dritte Lesung: Sonn- oder Festtags-Lehre: wir schlagen jeweils nur ein entsprechendes Thema vor, für das dann, mit Berücksichtigung der örtlichen Umstände, eine entsprechende Lesung aus der religiösen Literatur gewählt werden kann. Am besten wird für die Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden durch Lesungen gesorgt, die vom Ortsbischof oder doch vom Seelsorger vorgesehen und den Gemeinden vorgelegt werden.

Apostolisches Glaubensbekenntnis.

Allgemeines Gebet.

V. Laßt uns beten zu unserem Gott und Vater durch unseren Heiland und Mittler Jesus Christus, daß er unsere Bitten gnädig gewähre.
A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für Deine heilige Kirche; schenke ihr Frieden und Einigkeit, Heiligkeit und Schutz. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für unseren obersten Hirten, Papst Pius; führe ihn durch Deinen Heiligen Geist und segne ihn. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für unseren Oberhirten N.; verleihe ihm und allen Bischöfen der Kirche Kraft und Einsicht, Deine Herde auf dem Wege des Heiles zu leiten. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für alle Priester und Kleriker, Mönche und Jungfrauen; erhalte sie treu und eifrig in ihrem heiligen Berufe. A. Erhöre . . .

V. Wir bitten Dich, Herr, für unsere Eltern, Vorgesetzten und Wohltäter; vergilt ihnen alle Guttaten mit himmlischem Lohn. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für unsere Geschwister und Verwandten, Freunde und Bekannten; gib ihnen Heil und Gesundheit für Leib und Seele. A. Erhöre.

V. Wir bitten Dich, Herr, für alle Leidenden und Versuchten, Kranken und Sterbenden; verleihe ihnen erbarmungsvoll Hilfe, Trost u. Kraft. A. Erhöre.

V. Wir bitten Dich, Herr, für Dein ganzes heiliges Volk; festige es in Deiner Liebe und Gnade. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für die Katechumenen; öffne ihnen Herz und Sinn für Deine Gnade und Wahrheit und laß sie zum Bade der Wiedergeburt gelangen. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für alle Sünder und lauen Christen; schenke ihnen die Gnade aufrichtiger Bekehrung. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für alle Irrgläubigen, Abtrünnigen und im Glauben getrennten Brüder; führe sie durch Deine Erbarmung zur Wahrheit, Einheit und zum Frieden. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für alle Heiden, Ungläubigen und Gottlosen, führe sie zur Ehre Deines Namens aus der Finsternis in das lichte Reich Deines Sohnes. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, für uns selbst und tragen Dir unsere Anliegen vor; bestärke uns in Deinem heiligen Dienste und segne uns an Leib und Seele. A. Erhöre uns, o Herr!

(Kurze Pause für stilles Gebet!)

V. Wir bitten Dich, Herr, für unsere lieben Toten; schenke ihnen Erquickung, Licht und Frieden. A. Erhöre uns, o Herr!

V. Wir bitten Dich, Herr, gewähre unsere Bitten durch die Fürsprache unserer Herrin, Königin und Mutter Maria und aller lieben Heiligen.
A. Erhöre uns, o Herr!

Bemerkung: Bei bestimmten Anlässen wie: Taufe, Todesfall, Krankheit, Krieg, öffentliche Not und Drangsal u. ä. könnten entsprechende Bitten eingeschoben werden. — Um gedankenlosem Heruntersagen noch wirksamer zu steuern, könnte das hier gebotene Formular des Allgemeinen Gebetes mit einigen anderen ähnlichen Charakters abwechselnd gebraucht werden, z. B. die Bitten der Allerheiligen-Litanei von «Wir armen Sünder» bis zum Agnus Dei; die Fürbitten des Karfreitags (wobei die Orationen des Priesters durch einen Bittruf, etwa «Wir bitten Dich, erhöre uns!» ersetzt werden könnten) oder die Deprecatio Gelasii, wie sie z. B. bei J. A. Jungmann Missarum Solemnia, I. Bd. S. 417 (1. Auflage) zu finden sind, oder das Allgemeine Gebet des hl. Petrus Canisius.

In allen diesen Fällen wären diese Bitten und Fürbitten abzuschließen mit dem gesungenen oder gesprochenen

Bittgesang

V. O Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünden der Welt.
A. Schone unser, o Herr!
V. O Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünden der Welt.
A. Er - höre uns, o Herr!
V. O Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünden der Welt.
A. Er - barme Dich unser!

Bemerkung: Dieser unveränderliche Text kann auf die Agnus Dei - Melodie der Allerheiligen-Litanei (bzw. das Agnus Dei der XVIII. Messe) oder eine andere einfache Melodie gesungen werden.

Dankgebet

(Wenn kein Eigentext vorgesehen ist, spricht man folgende allgemeine Formel:)

V. Erhebt euch in heiliger Freude, erhebt Herz und Stimme zu Gott empor und sprecht: Dank sei Dir, Vater, durch Deinen Sohn im Heiligen Geist! A. Dank sei ...
V. Herr, Heiliger Vater, Du hast Himmel und Erde und Alles, was darin ist und lebt, geschaffen; Du erhältst sie durch Deine Macht und Güte und schenkst sie uns in reicher Fülle, damit sie uns fördern in Deinem Dienst und zu unserer Heiligung. Dafür sagen wir Dir freudig Dank! A. Dank sei ...
V. Herr, Heiliger Vater, wir alle waren einst Kinder des Zornes; wir waren als Sünder des Heiles verlustig, von Deinem Angesicht verstoßen für immer. Doch Du hast Dich unser erbarmt, hast uns Deinen Eingeborenen Sohn vom Himmel gesandt als Retter von Sünde und Tod, als Bringer göttlichen Lebens und ewiger Freude. Dafür sagen wir Dir freudig Dank! A. Dank sei ...
V. Herr, Heiliger Vater, Dein ewiger Sohn ist im Schoße der makellosen Jungfrau Maria für uns Mensch geworden; er ist am Kreuze gestorben für unsere Sünden, von den Toten auferstanden für unsere Verherrlichung und uns in den Himmel vorausgegangen, um für immer bei Dir zu sein als unser Bruder und Haupt, als unser Mittler und Herr. Dafür sagen wir Dir freudig Dank! A. Dank ...
V. Herr, Heiliger Vater, in deiner Kirche lebt und wirkt Dein Sohn auf Erden bis ans Zeitenende; sie ist Dein auserwähltes Geschlecht, Christi Braut und geheimnisvoller Leib. Durch die Taufe sind wir darin aufgenommen, haben teil an den Schätzen der Erlösung: in der Kirche lehrst Du uns den Weg des Heiles, schenkst Du uns Deine überströmende Gnade in den Sakramenten, in ihrer Gemeinschaft hoffen wir dereinst die Freuden des Himmels zu genießen. Dafür sagen wir Dir freudig Dank! A. Dank ...
V. Herr Heiliger Vater, Dein Sohn wird einst vom Thron seiner Herrlichkeit zum Gericht wiederkommen; dann wird er Himmel und Erde zu unvergänglicher Schönheit erneuern und uns, Dein erwähltes Volk heimholen in Dein ewiges Reich. Dafür sagen wir Dir freudig Dank! A. Dank ...
V. Herr, Heiliger Vater, zahllos sind die Gaben Deiner Liebe, mit denen Du uns immerdar überhäufst; nie vermögen wir gebührend dafür zu danken. Darum vereinen wir uns jetzt mit der ganzen heiligen Kirche im Himmel und auf Erden zum Lobe Deiner Herrlichkeit und preisen Dich mit jubelnden Lippen:

Lobgesang

V. Heilig,
A. Heilig, Heilig, Herr, Gott der Heerscharen. Himmel und Erde sind erfüllt von Deiner Herrlichkeit. Hosanna in der Höhe!

Bemerkung: Diesen Text soll man nach Möglichkeit singen. Als Melodie können die Sanctus-Melodien der XVIII., ferner auch der X. XIII. XVI. Messe des Kyriale verwendet werden. Statt seiner kann auch das Sanctus-Lied einer Singmesse gesungen werden.

Gedächtnis-Gebet (Unveränderlich)

V. Herr und Vater, jetzt ist die Stunde, da Deine Kirche sich versammelt, um das Opfer unserer Erlösung in der heiligen Messe zu erneuern. Unser Hoherpriester Jesus Christus wandelt die Gaben der Gemeinde, Brot und Wein, in seinen Leib und sein Blut, um Dir würdig Anbetung, Dank und Sühne darzubringen. Wir haben heute keinen Priester, der dieses kostbare Opfer mit uns feiern könnte. Sieh an unsere Sehnsucht, blicke gnädig auf unser Verlangen und laß uns teilhaben an diesem Opfer des Lobes. A. Amen.

V. Herr und Vater, die priesterlichen Gaben Brot und Wein sind Zeichen, in denen Deine Gläubigen Dir Leib und Leben, Werke und Leiden weihen. Nimm auch unser Leben, unsere Liebe, unser Schaffen und unser Dulden als unsere Weihegabe an; nimm sie hinein in das Opfer Christi und seiner heiligen Kirche und laß uns ganz Dein sein in Glück und Harm, in Leben und Tod. A. Amen.

V. Herr und Vater, in Christus hast Du uns Anteil gegeben an Deinem göttlichen Leben, mit seinem Fleisch und Blut soll es nach Deinem Willen genährt werden. Sieh, wir, Deine Kinder, hungern nach diesem himmlischen Mahle, doch niemand ist, der es uns bereitet. Laß uns darum im Geiste an Deinen heiligen Tisch treten und nähre uns zum ewigen Leben. A. Amen.

Schluß-Gebet (Unveränderlich)

V. Jesus Christus, Du hast Deiner Kirche versprochen, bei ihr zu sein alle Tage bis an das Ende der Zeiten. Wir glauben, daß Du jetzt auch bei uns bist als unser Mittler zum Vater. Führe uns vor seinen Thron und laß unsere Bitten und Danksagungen vor Ihm Gnade finden kraft des Gebetes, das Du selbst uns gelehrt hast: V a t e r u n s e r

A. (langsam und andächtig)
d e r D u b i s t ... e r l ö s e u n s v o n d e m Ü b e l. A m e n.

Schluß-Mahnung (soll die gottesdienstliche Feier mit dem Leben in der Welt verbinden; daher ist sie — eine Art Lectio brevis — jeweils verschieden nach Zeit und Gelegenheit). Eine Art Commun-Formel wäre Joh. 15, 9 s. 12.17.

Segens-Bitte (Unveränderlich)

V. Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns und begleite uns auf allen unseren Wegen, damit wir würdig unserer heiligen Berufung wandeln und in Arbeit und Ruhe, in unserem Denken, Wollen und Tun den Willen des Herrn erfüllen.

A. Der Segen des allmächtigen Gottes, des Va+ters und des Soh+nes und des Heiligen + Geistes komme auf uns herab und bleibe allezeit bei uns zum ewigen Leben. Amen.

Gemeinsames Schlußlied (möglichst von allen zu singen; verschieden je nach Zeit und Gelegenheit; doch kann man immer auch einen der folgenden Texte singen):

V. Christ ist Sieger, Christ ist Herrscher, Christ hat Allgewalt
(= Christus vincit ...) A. Christ ist Sieger ...

V. Christ ist Sieger, Christ ist Herrscher, A. Christ hat Allgewalt.
(oder:)
V. Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste!
A. Ehre sei ...
V. Ehre sei dem Vater und dem Sohne A. und dem Heiligen Geiste!
(oder:)
Großer Gott, wir loben Dich!

Weitere Bemerkungen:

1) zur Ordnung als Ganzes: Wir folgen in großen Zügen dem Gang der Vormesse, die ja noch zur Zeit des hl. Augustinus als selbständige gottesdienstliche Größe auftreten konnte. Auch verzichteten wir auf manche Zutaten späterer Zeit, die den Ritus zwar reicher, aber vielleicht auch weniger übersichtlich gemacht haben. Wenn man vom Eröffnungsgebet bzw. Eröffnungslied unserer Feier absieht, das von unserem heutigen Empfinden gefordert wird und irgendwie mit dem Stufengebet bzw. dem Introitusgesang in Parallele gebracht werden kann, ergab sich die uralte Folge von:

Lesung — Gesang — Gebet,

die J. A. Jungmann das «Liturgische Grundschema» nannte und auch in nicht wenigen Gebilden der heutigen Liturgie in mannigfacher Bildung aufzeigte. Aus der von uns vorausgesetzten Situation mußten wir allerdings auf die wesentliche Unterteilung des Gebetes in Volksgebet und Priestergebet verzichten. Da es unrichtig wäre, dem Laien-Vorbeter ausgesprochene Priester-Gebete in den Mund zu legen, mußten wir auf das eigentliche Priestergebet verzichten. Daher das Fehlen der Tages-Oration wie auch die von der priesterlichen Präfation abweichende Form des Dankgebetes. Da das Allgemeine Gebet zusammen mit dem Dankgebet, dem Gebet des Verlangens und dem abschließenden Vaterunser einen bedeutenden Teil der Feier ausmacht, lag es nahe, diesen 2. Teil als «Gebets-Gottesdienst» dem ersten Teil, dessen Kern die Lesungen bilden, als dem «Lehr-Gottesdienst» gegenüberzustellen.
2) die Lesungen sind in der Regel 3: Epistel, Evangelium und «Lehre», die der Predigt entspricht.
3) die Gesänge können durch Lieder, die der Gemeinde bereits bekannt sind und inhaltlich wie musikalisch geeignet sind, ersetzt werden oder man kann die hier gebotenen Gesangs-Texte bloß rezitieren; es wäre aber wichtig, die Gemeinde zum Singen schrittweise zu erziehen. Unsere Texte können, soweit es Übertragungen lateinischer Hymnen oder Sequenzen sind, in der Originalmelodie gesungen werden; für die übrigen Texte sind mehr oder weniger syllabische Melodien nach Art der Ferial-Antiphonen vorgesehen. Die Psalmverse des Vorsängers müssen stets der Tonart der Repetenda Rechnung tragen. — Unser Psalmen-Text folgt der Übertragung von A. Millller OSB (in Ecclesia orans, Die Psalmen, 1949, Freiburg, Herder). Eingeklammerte Psalmverse können im Gesang ausgelassen werden.
4) als Körperhaltung der Gemeinde empfiehlt sich beim Allgemeinen Gebet das Knien, bei der 1. und 3. Lesung das Sitzen, sonst das Stehen.
5) Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung erschienen zuweilen ratsam. So ist für Weihnachten eine Krippenhuldigung vorgesehen, am Karfreitag eine Kreuzverehrung, am Ostersonntag eine Erneuerung des Taufversprechens und zu Pfingsten die Erneuerung der Firmgnade. Das brachte zuweilen noch andere Veränderungen mit sich, wie z. B. die Ostersonntags-Feier zeigt. — Die einem einzelnen Sprecher zugewiesenen Texte («V.») setzen an sich 3 verschiedene Personen voraus: Vorbeter, Vorleser, Vorsänger. Doch können diese Ämter auch von 2 oder gar nur einem versehen werden. Die große Verschiedenheit zwischen den einzelnen Gemeinden, wie wir sie besonders in Missionsländern (für die unsere Gemeindefeiern hauptsächlich gedacht sind) machten eine große Anpassungsfähigkeit notwendig. Jedenfals empfiehlt es sich, schrittweise voranzugehen und die eventuell nötigen kurzen Proben durch eine vorgeübte Gruppe (Schulkinder oder Katechistengruppe) zu stützen.

Priesterlose Gemeindefeier am Hohen Weihnachts-Fest

Ansage:

V. Heute feiern wir das Hochfest der Geburt Unseres Herrn Jesus Christus. Der ewige Sohn des ewigen Vaters wurde von Maria, der Jungfrau, in dieser Zeitlichkeit als Kind geboren, damit wir, seine Brüder, aus Gott wiedergeboren würden zur Teilnahme am Leben des Dreieinigen Gottes [1].

A) LEHR-GOTTESDIENST

Gemeinsames Eröffnungs-Lied [2]

Auf, gläubige Seelen, singet Jubellieder
und kommet, kommt alle nach Bethlehem!
Christus, der Heiland, stieg zu uns hernieder:
Kommt, lasset uns anbeten, kommt, lasset uns anbeten,
Kommt lasset uns anbeten unsern Herrn!

Der Abglanz des Vaters, Herr der Herren alle
ist heute erschienen in unserm Fleisch.
Gott liegt in Windeln, weint im kalten Stalle:
Kommt, lasset uns anbeten. ...

Erste Lesung: Epistel der dritten Weihnachts-Messe (Hebr. 1, 1-12).

V. Lesung aus dem Brief des heiligen Apostels Paulus an die Hebräer. Vielfach und vielartig ...

Erster Zwischengesang [3]

V. Das Wort ist Fleisch geworden, alleluia, und hat unter uns gewohnt, alleluia.
A. Das Wort ...

V. Da tiefes Schweigen alles umfing
und die Nacht in ihrem Lauf die Mitte ihres Weges erreicht:
Da kam Dein allmächtiges Wort, o Herr,
aus den Himmeln vom Königsthron herab. A. Das Wort ...

V. Ein hochheiliger Tag ging leuchtend uns auf:
Kommt, ihr Völker, betet an den Herrn;
denn ein großes Licht ließ heute sich auf uns herab auf die Erde.
A. Das Wort ...

(V. Hochgelobt, der da kommt im Namen des Herrn,
Gott ist der Herr: er leuchtet vor uns auf;
vom Herrn ward es vollbracht: ein wunderbarer Anblick unseren Augen.
A. Das Wort ...

V. Licht leuchtet heute über uns:
denn geboren ist uns der Herr. A. Das Wort ...

(V. Sein Name ist: der Wunderbare, Gott, Friedensfürst, Vater der Zukunft.
Sein Königtum nimmt nie ein Ende. A. Das Wort ...)

Zweite Lesung: Epistel der zweiten Weihnachts-Messe (Tit. 3, 4-7)

V. Lesung aus dem Brief des heiligen Apostels Paulus an Titus. Geliebter! Erschienen ist die Güte ...

---

1 Man könnte auch die Ansage aus dem Martyriologium Romanum statt obiger Worte gebrauchen, falls die dort angeführten Zahlen und Daten nicht mißverstanden werden.

2 Adeste fideles, das auch in Ländern anderer Zunge gesungen wird. Lied zur Wahl: Es ist ein Ros entsprungen, Str. 1 u. 3. (Das Blümelein so kleine ...).

3 Joh. 1, 14; Sonntag n. Weihn. Intr.; 3. Weihnachts-Messe, Alleluia-Vers; 2. Weihn.-Messe, Grad.; 2. Weihn.-Messe Intr. - Melodie des Kehrverses: Ant. Ipse invocabit aus der 3. Nokturn des Festes. Lied zur Wahl: Lobt Gott, ihr Christen allzumal.

Zweiter Zwischengesang [4]

V. Christus ist uns geboren, kommt, laßt uns anbeten, alleluia!
A. Christus ...

V. Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt,
auf seinen Schultern ruht die Weltherrschaft. A. Christus ...

(V. Du Schönster unter allen Menschenkindern!
Anmut ist ausgegossen über deine Lippen! A. Christus ...)

V. Freuen soll sich der Himmel und jauchzen die Erde ...
vor dem Angesicht des Herrn, denn jetzt ist er da! A. Christus ...

(V. Jauchze, Tochter Sion, juble, Tochter Jerusalems ...
denn sieh, dein König kommt, der Heilige, der Heiland der Welt!
A. Christus ...)

V. Alle Länder der Erde schauen das Heil unseres Gottes!
Drum jauchzet Gott, ihr alle Lande! A. Christus ...

Dritte Lesung: Evangelium der ersten und zweiten Weihnachts-Messe (Luk. 2, 1-20).

V. Steht auf, Christen, und vernehmt die Frohbotschaft Unseres Herrn Jesus Christus nach dem heiligen Evangelisten Lukas. Im Namen des Va+ters und des Soh+nes und des Heiligen + Geistes. Amen.
In jener Zeit ging der Befehl ...

Dritter Zwischengesang [5]

V. Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede den Menschen seines Wohlgefallens. A. Ehre sei ...

V. Heute ist der König des Himmels aus der Jungfrau huldreich geboren:
daß er den verlorenen Menschen heimrufe zum himmlischen Reiche.
A. Ehre sei ...)

V. Voll Freude ist das Heer der Engel,
denn ewiges Heil ist dem Menschengeschlecht erschienen. A. Ehre sei ...

(V. Heute stieg nieder vom Himmel der wahre Friede,
heute ist die ganze Welt voll himmlischer Süßigkeit. A. Ehre sei ...)

(V. Heute leuchtet uns auf der Tag neuer Erlösung,
der Tag, der uns verlorenes Heil wiederbringt, ewiges Glück uns erwirbt.
A. Ehre sei ...)

V. Selig der Schoß der Jungfrau Maria, der tragen durfte des ewigen Vaters Sohn:
Huldvoll wollte er heute zum Heile der Welt von einer Jungfrau geboren werden. A. Ehre sei ...

Vierte Lesung: Festtagslehre (Vom Glück, das die Menschwerdung Christi uns allen gebracht hat.)

Huldigung vor dem Erlöserkind: Sie kann vielleicht in der Weise vorgenommen werden, daß die Gläubigen paarweise und in guter Ordnung - erst die Schulkinder, dann die Männer, schließlich die Frauen - der Krippe sich nähern und in Abständen dreimal sich langsam und ehrfürchtig huldigend verneigen. Beim dritten Mal, unmittelbar vor der Krippe, küssen sie (ähnlich wie bei der Kreuzverehrung am Karfreitag), die Füße des Jesuskindes. Eine würdige

---

[4] Invitatorium des Festes, Melodie: Ant. Crastina erit (Vigil zur Non.); 3. Weihn.-Messe, Intr.; So. n. Weihn.-Grad.; 3. Noct. des Festes 2. Ant.; 2. Weihn.-Messe, Comm.; 3. Weihn.-Messe, Graduale. Lied zur Wahl: O Kind, o wahrer Gottessohn.

[5] Luk. 2, 14; Melodie: 8. Messe, Gloria: Intonation und Qui tollis peccata mundi, miserere nobis; Festoffizium, 1. Nokt. 1. Responsorium; desgl.; desgl. 2. Responsorium; desgl.; 3. Nokt. 7. Responsorium. Lied zur Wahl: Mit süßem Freudenschall (In dulci iubilo).

Darstellung des göttlichen Kindes (nicht bloß aus Papier und nicht zu klein) ist dafür Voraussetzung. Mit dieser Huldigung könnte man u. U. sinnvoll eine Gabendarbringung für die Bedürftigen der Gemeinde verbinden. Während der Huldigung singen alle zusammen oder, wenn dies möglich ist, Männer- und Frauenstimmen abwechselnd ein

Gemeinsames Huldigungs-Lied [6]

Jesus, Erlöser aller Welt;
eh noch das All vom Licht erhellt,
bist du, ihm herrlich gleicher Sproß,
geboren aus des Vaters Schoß.

Gedenke, aller Trost und Heil,
daß du einst wähltest menschlich Teil,
als aus der Jungfrau reinem Schrein
du ausgingst, Mensch wie wir zu sein.

Preis sei dir, Jesus, immerdar,
den uns Mariens Schoß gebar.
Dir mit dem Vater und dem Geist
sei Ruhm und Ehre allzeit. Amen.

Apostolisches Glaubensbekenntnis

V. Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater,
A. Schöpfer Himmels und der Erde ...

B) GEBETS-GOTTESDIENST

Allgemeines Gebet und Bitt-Gesang wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Dankgebet

V. Erhebt euch in heiliger Freude, erhebt Herz und Stimme zu Gott empor und sprecht:
Dank sei Dir, Vater, durch Deinen Sohn im Heiligen Geiste.
A. Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Du hast von Ewigkeit Deinen Eingeborenen Sohn gezeugt. Er ist das Göttliche Wort, das Du gesprochen, das Abbild Deines Wesens, der Abglanz Deiner Herrlichkeit. Alles ist durch Ihn und für Ihn geschaffen und hat in Ihm Bestand. Durch Ihn hast Du Dich auch uns geoffenbart. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Dein Ewiger Sohn ist in der Fülle der Zeit Mensch geworden und wollte von Maria, der jungfräulichen Mutter, als Kind geboren werden. Er verbarg den Glanz Seiner Gottheit in der Lieblichkeit eines Kindes, vertauschte die Freuden des Himmels mit dem Jammer dieser Erde, hüllte seine Hoheit in das Gewand unserer Niedrigkeit. Er, der mit Dir gleicher Gott ist, hat Menschennatur angenommen, damit wir, seine Brüder, der Gottesnatur teilhaft würden. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Dank ...

V. Herr, heiliger Vater, Du hast nach der Sünde Adams uns Menschen nicht für immer verstoßen, sondern uns in Deinem Sohn Jesus Christus einen neuen und besseren Adam geschenkt. Er ist nun unser Haupt, wir sind sein Leib. In Ihm erlangen alle Geschöpfe Gnade und Versöhnung. Er führt uns aus der Verzweiflung zu froher Hoffnung,, aus Nacht und Tod zu Licht und Leben, aus Fluch und Verwerfung zum Heil und zur ewigen Erlösung. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Dank ...

---

[6] Jesu, Redemptor omnium, auf dessen Melodie das Lied gesungen werden kann. Lied zur Wahl: Gelobet seist du Jesus Christ, oder: Laßt uns das Kindlein grüßen.

V. Herr, Heiliger Vater, wir Menschen konnten Dich verlassen, aber nicht aus eigenem Vermögen zu Dir zurückfinden. So hast Du uns Deinen einzigen Sohn Jesus Christus als unseren Retter und Mittler gesandt, um uns wieder hinzuführen zu Dir. Er wurde unser Bruder, damit wir Dich wieder zum Vater gewännen. Er hat uns aus der Fremde wieder heimgebracht zu Dir. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, im Erlöserkind in der Krippe ist wieder göttliches Leben auf Erden erschienen. Durch Christus hat es in uns selbst Wohnung genommen als Unterpfand künftiger Herrlichkeit, als Same seligen Lebens in Deiner nie endenden Wonne. In Christus erstrahlt uns wieder das Licht Deiner Gottheit, das nie mehr auf Erden erlischt, sondern immerfort wächst bis zum unvergänglichen Tag der Vollendung. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, zahllos sind die Gaben deiner Liebe, mit denen Du uns immerdar überhäufst. Nie vermögen wir gebührend dafür zu danken. Darum vereinen wir uns jetzt mit der ganzen heiligen Kirche im Himmel und auf Erden zum Lobe Deiner Herrlichkeit und preisen Dich mit jubelnden Lippen:

Lobgesang

V. Heilig,

A. Heilig, Heilig, Herr, Gott der Heerscharen. Himmel und Erde sind erfüllt von Deiner Herrlichkeit! Hosanna in der Höhe!

Gedächtnisgebet und *Schlußgebet* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Schluß-Mahnung (Epistel der ersten Weihnachts-Messe, gekürzt) (Tit. 2, 11-14) So mahnt uns der Herr durch den Apostel Paulus: Erschienen ist allen Menschen die Gnade Gottes, unseres Erlösers. Sie lehrt uns, der Gottlosigkeit und den weltlichen Gelüsten zu entsagen, und sittsam, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben. Unterdessen harren wir in seliger Hoffnung auf die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes, unseres Heilandes Jesus Christus, der sich selbst für uns hingegeben hat, um uns von aller Ungerechtigkeit zu erlösen und zu einem Volke zu reinigen, das ihm wohlgefällig ist und eifrig in guten Werken.

Segensbitte wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Gemeinsames Schluß-Lied: Zu Bethlehem geboren.

Priesterlose Gemeindefeier am Hochheiligen Ostersonntag

Ansage: Heute feiern wir das Fest aller Feste, den Tag der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus von den Toten, das Hochfest unserer Erlösung. Heute hat Christus den Leib himmlischer Herrlichkeit angenommen und für uns Sünde, Hölle und Tod besiegt. Heute erneuern wir die Gnade der heiligen Taufe, durch die wir Anfang, Anteil und Unterpfand unserer künftigen Auferstehung und Verklärung mit Christus empfangen haben. Darum freut euch, ihr Christen, und singt fröhlich Alleluia!

A) LEHRGOTTESDIENST

Gemeinsames Eröffnungslied [1]

V. Alleluia, alleluia, alleluia.

VV.(Kleinere Gruppe: entweder mehrere V. oder die Schulkinder):
Alleluia, alleluia, alleluia. Alle: Alleluia, alleluia, alleluia.

Erste Lesung [2]

V. Lesung aus dem ersten Brief des heiligen Apostels Paulus an die Korinther. Brüder, vor allem habe ich euch überliefert ... zuletzt erschien er auch mir, wie einer unzeitigen Geburt.

Wenn aber gepredigt wird, daß Christus von den Toten auferweckt wurde ... Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt als Erstling der Entschlafenen. Durch einen Menschen ist der Tod gekommen. Durch einen Menschen kommt die Auferstehung von den Toten, nämlich durch Christus Jesus, Unsern Herrn.

Erster Zwischengesang [3]

V. Der Herr ist wahrhaft auferstanden, alleluia, alleluia.
A. Der Herr ...
(V. Christus stirbt nach seiner Auferstehung nicht mehr,
der Tod hat keine Macht mehr über ihn.
A. Der Herr ...)
(V. Wie in Adam alle dem Tode verfallen sind,
so werden in Christus alle lebendig gemacht.
A. Der Herr ...)
V. Der den Herrn Jesus auferweckt hat,
der wird auch uns mit Jesus auferwecken.
A. Der Herr ...
V. Wenn wir mit Christus gestorben sind,
werden wir auch mit ihm leben.
A. Der Herr ...
V. Christus ist die Auferstehung und das Leben.
Wer an ihn glaubt, wird auch nach dem Tod leben.
A. Der Herr ...

Zweite Lesung: Evangelium vom Ostersonntag (Mark. 16, 1-7)

V. Steht auf, Christen, und vernehmt die Frohbotschaft Unseres Herrn Jesus Christus nach dem heiligen Evangelisten Markus. In jener Zeit kauften ...

Zweiter Zwischengesang [4]

V. Das ist der Tag, den der Herr gemacht,
laßt uns frohlocken und fröhlich sein, alleluia!
A. Das ist der Tag ...
V. Die Hand des Herrn hat mich erhöht,
die Hand des Herrn hat machtvoll sich betätigt.
A. Das ist der Tag ...

---

1 Melodie von der Antiphon zu Ps. 116 nach der Kommunion des Karsamstags bzw. der Vigil. In erweiterter Form könnte man dieses dreifache Alleluia auf 5 Gruppen aufteilen: Vorsänger - Kinder - Frauen - Männer - Alle zusammen.

2 Die Epistel des Ostersonntags mit ihrer Ausdeutung des alt-jüdischen Paschabrauches liegt den Christen vielfach zu fern; daher wurde an ihrer Stelle die Osterbotschaft des heiligen Paulus aus dem 1. Korintherbrief gewählt: 15, 3-8; 12-21.

3 Melodie des Kehrverses: Anfang und Ende der Antiphon «Vespere autem» vom Karsamstag; Mel. der Verse: Sabb. S. Komplet. - Die Verse stammen aus folgenden Stellen: Rom. 6, 9; 1. Kor. 15, 22; 2. Kor. 4, 14; 2. Tim. 2, 11; vgl. Joh. 11, 25; - Kehrvers: Luk. 24, 34. Lied zur Wahl: Freu dich, du werte Christenheit.

4 Ps. 117, 24. Melodie: Feierlicher Ton des Magnificat im 8. Psalmton; Verse: Ps. 117, 16; Ps. 117, 17; Ps. 117, 18; Ps. 117, 22; Ps. 117, 23; Ps. 117, 28. Mel. Karsamst. Kompl. Lied zur Wahl: Laßt uns erfreuen herzlich sehr.

V. Nicht sterben werde ich, ich werde leben
und künden Gottes Hilfe.
A. Das ist der Tag ...
(V. Der Stein, den die Erbauer stolz verschmähten,
der ist zum Eckstein nun geworden.
A. Das ist der Tag ...)
(V. Vom Herrn ist das geschehen,
ein Wunder ist's in unsern Augen.
A. Das ist der Tag ...)
V. Mein Gott bist Du, ich danke Dir,
mein Gott, ich preise Dich mit Jubelliedern.
A. Das ist der Tag ...

Dritte Lesung: Festtags-Lehre (Die Auferstehung Christi und unsere Auferstehung).

Dritter Zwischengesang [5]: Oster-Sequenz.

V. Weiht, ihr Christen, Preisgesänge
A. Christus, dem Osterlamme!
V. Christ, der sündenlos Reine,
hat heut erlöst die Herde,
hat dem Vater versöhnt
Sündbeschwerte.
A. Tod und Leben da rangen
seltsam kämpfend umfangen;
des Lebens Fürst, der starb,
Leben erwarb.
V. O sag uns, Maria,
was sahst du am Weg da?
A. Sein Grab ich sah, ihn am Leben,
erstanden Ihn selber, glanzumgeben.
V. Sah himmlische Boten,
Kleider, Linnen des Toten.
A. Mein Hoffen, Christus, lebt wieder,
Will sehn in Galiläa die Brüder.
V. + A. Christ ist wahrhaft auferstanden
und ledig von Banden.
O König, Sieger Du, hab Erbarmen! Amen.

Erneuerung des Taufversprechens. (Alle tragen nach Möglichkeit brennende Kerzen.)

V. In der hochheiligen Osternacht, geliebte Brüder, gedenkt die heilige Mutter Kirche voll inniger Liebe des Todes und Begräbnisses unseres Herrn Jesus Christus (und hält Nachtwache). Sie erwartet(e) in großer Freude seine ruhmvolle Auferstehung.

Weil wir aber, wie der Apostel lehrt, mit Christus durch die Taufe in seinen Tod mitbegraben sind, sollen wir, wie Christus von den Toten auferstanden ist, in der Neuheit des Lebens wandeln; wir wissen ja, daß unser alter Mensch zugleich mit Christus gekreuziget wurde, damit wir

---

5 Sequenz «Victimae Paschali», auf deren Melodie man die Übertragung singen kann; u. U. beschränke sich die Gemeinde darauf, die 1. Strophe nach jedem Vers der Vorsänger zu wiederholen. Lied zur Wahl: Christ ist erstanden.

nicht ferner mehr der Sünde dienen. Wir sollen also wissen, daß wir zwar der Sünde gestorben sind, aber für Gott leben in Christus Jesus, unserem Herrn.

Darum, geliebte Brüder, wollen wir jetzt, nachdem wir die vierzigtägige Fastenübung beendet haben, das Taufgelübde erneuern, in dem wir einst den Satan und seinen Werken, wie auch der Welt, die eine Feindin Gottes ist, widersagt und Gott in der heiligen katholischen Kirche treu zu dienen versprochen haben.

Ich frage euch darum: Widersagt ihr dem Teufel?

A. Wir widersagen.
V. Und allen seinen Werken?
A. Wir widersagen.
V. Und aller seiner Hoffahrt?
A. Wir widersagen.
V. Glaubt ihr an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde?
A. Wir glauben.
V. Glaubt ihr an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der für uns geboren worden ist und gelitten hat?
A. Wir glauben.
V. Glaubt ihr auch an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Nachlaß der Sünden, Auferstehung des Fleisches und an ein ewiges Leben?
A. Wir glauben.
V. Jetzt aber laßt uns gemeinsam zu Gott flehen, wie uns unser Herr Jesus Christus zu beten gelehrt hat: Vater unser
A. der Du bist ..., sondern erlöse uns von dem Übel. Amen.
V. Der allmächtige Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste wiedergeboren und uns die Nachlassung der Sünden gewährt hat, bewahre uns in seiner Gnade durch eben unseren Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben.
A. Amen.

Apostolisches Glaubensbekenntnis kann heute entfallen, da es durch die Tauferneuerung ersetzt wurde.

B) GEBETS-GOTTESDIENST

Allgemeines Gebet und *Bittgesang* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*) [6]

Dankgebet

V. Erhebt euch in heiliger Freude, erhebt Herz und Stimme zu Gott empor und sprecht: Alleluia, Dank sei Dir, Vater, durch Deinen Sohn im Heiligen Geiste, alleluia! A. Alleluia, Dank sei Dir . . .
V. Herr, Heiliger Vater, Du hast Deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus, Unsern Herrn, in seiner glorreichen Auferstehung mit der Herrlichkeit bekleidet, die Er bei Dir besaß, ehe die Welt war. Ihn, der sich erniedrigte bis zum Tod am Kreuze, hast Du erhöht und seine Liebe zu Dir und uns Menschen mit unvergänglicher Glorie gekrönt. Dafür sagen wir Dir heute jubelnden Dank! A. Alleluia, Dank . . .
V. Herr, Heiliger Vater, Du hast in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten Dein Wohlgefallen an seinem Opfer kundgemacht und Ihn zu unserem Mittler und Fürsprecher bei Dir gemacht, daß Er immerdar für uns eintrete. Dafür sagen wir Dir heute jubelnden Dank! A. Alleluia, Dank . . .

---

[6] Wenn möglich, singe man den Bittgesang, das Agnus Dei, in einer feierlichen Melodie.

V. Dein Sohn Jesus Christus hat heute seinen Kampf gegen Satan und Hölle siegreich beendet, den Fürsten dieser Welt gerichtet, verurteilt und hinausgeworfen; wir sind aus der Knechtschaft der Sünde zur Freiheit der Kinder Gottes erlöst. Dafür sagen wir Dir heute jubelnden Dank! A. Alleluia.

V. Herr, Heiliger Vater, Dein Sohn hat heute für uns alle den Tod auf ewig besiegt und uns die Hoffnung künftiger Auferstehung geschenkt. Er ist als der Erstgeborene von den Toten zum Leben wiedergekehrt; er wird dereinst auch uns aus dem Grab zu neuem Leben wiedererwecken. Dafür sagen wir Dir heute jubelnden Dank! A. Alleluia, Dank . . .

V. Herr, Heiliger Vater, Du zeigst uns heute die lichte Gestalt unseres auferstandenen Herrn im Glanze seiner verklärten Wunden. Ihm werden auch wir gleichgeschaltet, wenn wir uns nicht scheuen, auf seinem Leidensweg Ihm zu folgen. Dafür sagen wir Dir heute jubelnden Dank! A. Alleluia, Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Du hast uns in der heiligen Taufe mit Christus dem Gekreuzigten mitbegraben und mit Ihm, dem Auferstandenen, mit auferweckt; als Erstlinge der neuen Schöpfung sind wir dem göttlichen Weinstock Christus eingepflanzt und, der Sünde tot, schon in dieser Weltzeit seines neuen Lebens teilhaft als Unterpfand und Anfang der ewigen Verklärung. Dafür sagen wir Dir heute jubelnden Dank! A. Alleluia, Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, zahllos sind die Gaben Deiner Liebe, mit denen Du uns immerdar überhäufst. Nie vermögen wir gebührend dafür zu danken. Darum vereinen wir uns jetzt mit der ganzen heiligen Kirche im Himmel und auf Erden zum Lobe Deiner Herrlichkeit und preisen Dich mit jubelnden Lippen:

Lobgesang

V. Heilig,
A. Heilig, Heilig, Herr, Gott der Heerscharen. Himmel und Erde sind erfüllt von Deiner Herrlichkeit! Hosanna in der Höhe!

Gedächtnisgebet und *Schlußgebet* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*) [7]

Schlußmahnung (Epistel der Ostervigil bzw. des Karsamstages Kol. 3, 1-4)

V. So mahnt uns der Herr durch den Apostel Paulus: Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so sucht, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt. Was droben ist, sei euer Sinnen, nicht das, was auf Erden ist. Denn ihr seid (der Sünde) gestorben und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. Wenn aber Christus, euer Leben, erscheinen wird, werdet auch ihr mit Ihm erscheinen in Herrlichkeit.

Gemeinsames Schlußlied: Alleluia, alleluia, alleluia (= dem Eröffnungslied) [8]

Priesterlose Gemeindefeier am Hohen Pfingstfest

Ansage: Heute feiern wir das hohe Pfingstfest; es ist der fünfzigste Tag nach Ostern und das Schlußfest der heiligen Osterzeit. Heute kam gemäß der Verheißung Jesu der Heilige Geist auf die Kirche in Jerusalem herab als Helfer und Lebensspender. Wir erneuern daher heute die Gnade der heiligen Firmung.

---

[7] Nach den Grundsätzen der Liturgie, die Verdoppelungen vermeidet, kann man das Schlußgebet mit dem Vater unser auslassen.

[8] Lied zur Wahl: Laßt uns erfreuen herzlich sehr.

Gemeinsames Eröffnungslied [1]

Komm, Schöpfer Geist, kehr bei uns ein,
Besuch das Herz der Kinder dein,
Erfüll' uns all mit deiner Gnad',
Die deine Macht erschaffen hat.

Dem Vater Lob im höchsten Thron
Und seinem auferstandnen Sohn;
Dem Tröster auch sei Lob geweiht
Jetzt und in alle Ewigkeit.

Erste Lesung. Epistel vom Pfingstsonntag (Apg. 2, 1-11)

V. Lesung aus der Apostelgeschichte des heiligen Lukas.
Als der Tag des Pfingstfestes . . .

Erster Zwischengesang [2]

V. Die Apostel verkündeten die Großtaten Gottes, alleluia, alleluia.
A. Die Apostel . . .
V. Stimmt an dem Herrn ein neues Lied,
weil Wunderbares er vollbracht.
A. Die Apostel . . .
(V. Sieg schuf ihm seine Rechte,
sein heiliger Arm.
A. Die Apostel . . .)
V. Der Herr hat kundgetan sein Heil,
enthüllt hat er im Angesicht der Heiden sein gerechtes Walten.
A. Die Apostel . . .
(V. Er dachte seiner Huld und Treue,
dem Hause Israel zum Frommen.
A. Die Apostel . . .)
V. Der Erde Grenzen alle schauten
Die Heilstat unsres Gottes.
A. Die Apostel . . .

Zweite Lesung: Evangelium vom Pfingstsonntag (Joh. 14, 23-31)

V. Steht auf, Christen, und vernehmt die Frohbotschaft Unseres Herrn Jesus Christus nach dem heiligen Evangelisten Johannes. Im Namen des Va+ters und des Soh+nes und des Heiligen + Geistes. Amen.
In jener Zeit sprach Jesus zu seinen Jüngern . . .

Zweiter Zwischengesang [3]

V. Wir werden kommen und bei ihm wohnen, spricht der Herr, alleluia, alleluia.
A. Wir werden kommen . . .
V. Den Herrn lobpreise, meine Seele,
und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen.
A. Wir werden kommen . . .

---

1 Text: Veni Creator Spiritus; der deutsche Text kann auf die Choralmelodie gesungen werden. - Lied zur Wahl: Nun bitten wir den hl. Geist.

2 Apg. 2, 11; Melodie: Ant. Hic accipiet in tons. cler. - Ps. 97, 1-3. tonus 7c 2 (für die Wechselverse). Lied zur Wahl: Geist des Herren, du wahres Leben, Str. 1 und 2.

3 Joh. 14, 23; Melodie: Maneant in vobis, Fer. V. in Coena Domini ad Mandatum. Ps. 102, 1-5. - Melodie der Wechselverse: tonus 7c 2. - Lied zur Wahl: wie vorhin, Str. 3. 4.

(V. Den Herrn lobpreise, meine Seele,
vergiß nicht all das Gute, das er dir getan.
A. Wir werden kommen . . .)
V. Er ist's, der alle Sünden dir vergibt,
und alle deine Schwächen heilt.
A. Wir werden kommen . . .
V. Der vor dem Untergang dein Leben rettet,
dich krönt mit Gnade und Erbarmen.
A. Wir werden kommen . . .
(V. Mit Gütern sättigt er dein Leben,
daß deine Jugend sich dem Adler gleich erneuert.
A. Wir werden kommen . . .)

Dritte Lesung: Pfingstsonntagslehre von der heiligen Firmung.

Gesang der Pfingstsequenz [4]

1. V. Komm, o Geist der Heiligkeit
aus des Himmels Herrlichkeit,
sende deines Lichtes Strahl!

2. A. Vater aller Armen du,
aller Herzen Licht und Ruh,
komm, mit deiner Gaben Zahl!

3. V. Tröster in Verlassenheit,
Labsal voll der Lieblichkeit,
komm, du süßer Seelenfreund!

4. A. In Ermüdung schenke Ruh,
in der Glut hauch Kühlung zu,
tröste den, der trostlos weint!

5. V. O du Licht der Seligkeit,
mach dir unser Herz bereit,
dring in unsre Seelen ein!

6. A. Ohne dein lebendig Wehn
nichts im Menschen kann bestehn
nichts ohn' Fehl und Makel sein.

7. V. Wasche, was beflecket ist,
heile, was verwundet ist,
tränke, was da dürre steht!

8. A. Beuge, was verhärtet ist,
wärme, was erkaltet ist,
lenke, was da irre geht!

9. V. Heilger Geist, wir bitten dich,
gib uns allen gnädiglich
deiner Gaben Siebenzahl!

10. A. Spende uns der Tugend Lohn,
laß uns stehn an deinem Thron,
uns erfreun im Himmelssaal. Amen.

(Nun knien alle nieder, um die Gaben des Heiligen Geistes zu erflehen.)

Gebet um die Gaben des Heiligen Geistes [5]

V. Der Heilige Geist komme auf uns herab und die Kraft des Allerhöchsten bewahre uns vor Sünden. A. Komm, o Heiliger Geist!
V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe der Weisheit,
damit wir die ewigen Güter über alles schätzen und lieben. A. Komm ...
V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe des Verstandes,
damit wir Gottes Wort immer besser verstehen und umfassen. A. Komm ...
V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe des Rates,
damit unsere Entschlüsse nicht die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit gefährden. A. Komm ...
V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe der Stärke,
damit wir in aller Anfechtung und Trübsal als tapfere Streiter Christi uns bewähren. A. Komm ...

---

[4] Die Sequenz kann auf die Choralmelodie der lateinischen Sequenz gesungen werden. Einfachere Ausführungsweise: Die Gemeinde wiederholt (nach Art eines responsorialen Gesanges) nach jeder geraden Strophe die erste Strophe oder auch nur die erste Zeile der ersten Strophe. - Lied zur Wahl: Sende deinen Geist, Herr Jesu Christ.

[5] Die Reihenfolge der Gaben des Heiligen Geistes folgt hier aus naheliegenden Gründen dem Firmritus, wenn auch katechetisch eine andere Ordnung lichtvoller wäre.

V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe der Wissenschaft, damit unser Sinn von den irdischen Dingen zu den göttlichen sich erhebe. A. Komm ...

V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe der Frömmigkeit, damit wir an Gott und seinem Dienst Trost und Freude finden. A. Komm ...

V. Der Heilige Geist verleihe uns die Gabe der Gottesfurcht, damit wir jede Versuchung siegreich überwinden. A. Komm ...

V. Du hast uns, Herr, mit dem Zeichen des Kreuzes besiegelt und mit dem Salböl des Heiles gesalbt; wir bitten Dich: befestige uns in Deiner Gnade; laß uns wachsen im Glauben und erstarken in der Liebe; laß uns heranreifen zum Vollalter Christi und zu mündigen Gliedern Deiner Kirche und laß uns teilhaben an der Ausbreitung Deines Reiches auf Erden. Dies bitten wir Dich durch Christus unsern Herrn.

Apostolisches Glaubensbekenntnis.

V. Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater,
A. Schöpfer Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus . . .

B) GEBETS-GOTTESDIENST

Allgemeines Gebet und *Bittgesang* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Dankgebet [6]

V. Erhebt euch in heiliger Freude, erhebt Herz und Stimme zu Gott empor und sprecht: Alleluia. Dank sei Dir, Vater, durch Deinen Sohn im Heiligen Geiste, alleluia! A. Alleluia Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Du hast Deine Kirche in Sturm und Feuer mit Deinem und Deines Sohnes Heiligem Geiste erfüllt, daß sie erstarke und fruchtbar werde, Deinen Namen vor die Heiden, Könige und Völker zu tragen bis an die Grenzen der Erde. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Alleluia, Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Du erleuchtest Deine Kirche mit dem Lichte des Heiligen Geistes, daß sie die Frohbotschaft unseres Erlösers und Lehrers Jesus Christus recht verstehe, unversehrt bewahre und allen Menschen verkünde. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Alleluia. Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Du hast uns in der heiligen Taufe wiedergeboren aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, hast uns seine Gnadenfülle in der heiligen Firmung geschenkt, reinigst uns im selben Geiste immer wieder von unseren Sünden und spendest uns seine Gaben in allen Sakramenten und Heilsgütern der Kirche. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Alleluia, Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, Dein Geist wohnt in uns und heiligt uns; er stärkt uns in der Trübsal, warnt uns in der Versuchung, ermahnt uns zu guten Werken, hilft uns in unserer Schwachheit, tröstet uns in der Heimsuchung und leitet uns auf dem Weg des Heiles. Dafür sagen wir Dir heute freudig Dank! A. Alleluia, Dank ...

V. Herr, Heiliger Vater, zahllos sind die Gaben Deiner Liebe, mit denen Du uns immerdar überhäufst. Nie vermögen wir gebührend dafür zu danken. Darum vereinen wir uns jetzt mit der ganzen heiligen Kirche im Himmel und auf Erden zum Lobe Deiner Herrlichkeit und preisen Dich mit jubelnden Lippen:

---

[6] Eigentext des Pfingstsonntags.

Lobgesang wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Gedächtnisgebet und *Schlußgebet* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Schlußmahnung [7]

V. So mahnt uns der Herr durch den Apostel Paulus: Wandelt im Geiste!
A. Die Früchte des Geistes sind: Liebe, Friede, Geduld, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit. Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln!

Segensbitte wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Gemeinsames Schlußlied [8]

V. Ehre sei dem Vater und dem Sohne * und dem Heiligen Geiste.
A. Ehre sei dem Vater und dem Sohne * und dem Heiligen Geiste.
V. Ehre sei dem Vater und dem Sohne *
A. und dem Heiligen Geiste.

Priesterlose Gemeindefeier am 14. Sonntag nach Pfingsten

Ansage: Heute ist der 14. Sonntag nach Pfingsten. Wir erinnern uns an die treu sorgende Liebe unseres Vaters im Himmel [1].

A) LEHR-GOTTESDIENST

Eröffnungsgebet wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Erste Lesung: Epistel vom 14. Sonntag nach Pfingsten (Gal. 5, 16-24)

V. Lesung aus dem Brief des heiligen Apostels Paulus an die Galater. Brüder ...

Erster Zwischengesang [2]

V. Jesus Christus loben wir, den König ewger Herrlichkeit.
A. Jesus Christus . . .
V. Der Herr ist gütig und getreu,
drum führt er Irrende den rechten Weg.
A. Jesus Christus . . .
(V. Demütige lenkt er in Gerechtigkeit,
Demütigen weist er seinen Weg.
A. Jesus Christus . . .)
V. Erbarmen ist der Weg des Herrn und Treue
für alle, die an seinem Bund und sein Gesetz sich halten.
A. Jesus Christus . . .
(V. Um deines Namens willen, Herr,
vergib mir meine Schuld, denn sie ist groß.
A. Jesus Christus . . .)

---

7 Eigentext des Pfingstfestes: Gal. 5, 16. 22. 23. 25.
8 Lied zur Wahl: Nun bitten wir den Heiligen Geist, Str. 3 und 4: O höchster Tröster ... Dein heilge Lieb ...

1 Die folgende Gemeindefeier steht als Beispiel für einen gewöhnlichen Sonntag. Daher sind auch die Zwischengesänge in dem Sinne zu verstehen, daß sie auch an anderen Tagen verwendet werden können, die den Charakter eines Sonntags «das Jahr hindurch» tragen; dies empfiehlt sich besonders dann, wenn die Gemeinde mit dieser Art von Feier noch nicht sehr vertraut ist.

2 Der Kehrvers (die «Repetenda») dieses Zwischengesanges kann auch für den zweiten Zwischengesang verwendet werden. Der Sonntag soll dadurch klar als Herren-Tag, d. i. als Christustag gekennzeichnet werden, an dem die Kirche ihren Blick dem verklärten Christus zuwendet. Lied zur Wahl: Ich will dich lieben, meine Stärke.

V. Die Freundschaft Gottes ist der Frommen Teil,
sein Bündnis tut er ihnen kund.
A. Jesus Christus . . .

Zweite Lesung: Evangelium vom 14. Sonntag nach Pfingsten (Matth. 6, 24-33)

V. Steht auf, Christen, und vernehmt die Frohbotschaft Unseres Herrn Jesus Christus nach dem heiligen Evangelisten Matthäus. Im Namen des Va + ters und des Soh + nes und des Heiligen + Geistes. Amen. In jener Zeit sprach Jesus zu seinen Jüngern . . .

Zweiter Zwischengesang [3]

V. Auf Dich nur, Herr, vertraue ich; mein Schicksal ist in Deiner Hand.
A. Auf Dich . . .
V. In Gott nur ruhe, meine Seele,
denn nur auf Ihm ruht meine Hoffnung.
A. Auf Dich . . .
(V. In Gott allein hat meine Seele Ruhe,
von ihm kommt meine Hilfe.
A. Auf Dich . . .)
V. Ja, Er nur ist mein Fels und meine Rettung,
mein Hort, nie werd' ich wanken.
A. Auf Dich . . .
(V. In Gott geborgen ist mein Heil und meine Ehre,
mein starker Fels und eine Zuflucht ist mir Gott.
A. Auf Dich . . .)
V. Vertrau auf ihn, du Volksgemeinde, allezeit,
gieß aus vor ihm das Herz: Gott unsere Zuflucht!
A. Auf Dich . . .

Dritte Lesung: Sonntagslehre vom Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, besonders in Leid und Trübsal.

Apostolisches Glaubensbekenntnis

V. Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater,
A. Schöpfer Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus . . . ein ewiges Leben. Amen.

B) GEBETS-GOTTESDIENST

Allgemeines Gebet und *Bittgesang* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Dankgebet und *Lobgesang* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Gedächtnisgebet und *Schlußgebet* wie gewöhnlich (siehe *Allgemeiner Aufriß!*)

Schlußmahnung [4]

V. So mahnt uns der Herr: Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe. Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben. Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Ich habe euch erwählt, daß ihr hingeht und Frucht bringt. Das befehle ich euch, damit ihr einander liebt.

Segensbitte und *Gemeinsames Schlußlied* wie gewöhnlich (siehe *Allgem. Aufriß!*)

---

[3] Repetenda: Ps. 30, 15 f. Wechselverse: Ps. 61, 7-9. Lied zur Wahl: Wie mein Gott will, bin ich bereit.

[4] Joh. 15, 9. 10. 12. 17. Dieser Text kann als Schlußmahnung gelesen werden, sooft kein besonderer Text vorgesehen ist.

Internationaler Katechetischer Kongress für Afrika

Von P. Joh. Hofinger S. J., Manila

Vom 22. bis 27. August 1955 tagte in Leopoldville, der Hauptstadt von Belgisch Kongo, die «Semaine Internationale d'Etudes sur la Formation Religieuse et Humaine en Afrique Noire». Wie schon der offizielle Name klar zeigt, handelte es sich dabei nicht bloß um Probleme des katechetischen Unterrichtes, sondern um den viel weiteren Fragekreis religiös orientierter Gesamterziehung.

Die Veranstalter und Leiter der Studienwoche waren P. Delcuve S. J. im Namen des Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse in Brüssel («Lumen Vitae») und P. Denis S. J. im Namen des Centre Documentaire Catechetique von Mayidi in Belgisch Kongo, das aufs engste mit der Zeitschrift «Revue du Clergé Africain» verbunden ist. Die Zusammenarbeit eines führenden katechetischen Instituts der Heimat mit dem führenden katechetischen Institut des Kongreßlandes hat sich gut bewährt und der Tagung einerseits eine wohltuende Weite der Auffassung und Anregung von außen, anderseits aber auch die notwendige Anpassung an die konkreten Bedürfnisse gesichert.

Die etwa 500 Teilnehmer des Kongresses, vor allem Priester, aber auch viele Schwestern und Seminaristen, kamen zwar in erster Linie aus den verschiedenen Teilen Belgisch Kongos, doch waren auch andere Teile Schwarz Afrikas, mit Ausnahme des Südens, hinreichend vertreten. Sehr zustatten kam der Studienwoche die eifrige Teilnahme des Episkopates, der durch etwa 10 Mitglieder vertreten war. Auch der päpstliche Delegat von Belgisch Kongo, Monsignore Alfred Bruniera, kam Tag für Tag zu den Morgensitzungen. Eine Reihe von Bischöfen hatte ein Referat übernommen, darunter auch der Negerbischof Exz. Bigirumwami, Apostolischer Vikar von Nyundo. Da die französische Sprache den weitaus meisten Teilnehmern geläufig war, wurden fast alle Referate auf Französisch gehalten, doch erhielten alle, die es wünschten, eine englische Übersetzung der Referate. Auch in der Aussprache, welche den Referaten folgte, wurde stets eine englische Übersetzung geboten.

Die 25 Referate der Tagung — manche Teilnehmer dürften eine kleinere Anzahl entschieden vorgezogen haben — behandelten das Gesamtthema der Studienwoche in 3 Themengruppen: Afrikanische Eigenart und Christentum — Grundlegende Orientierung unserer Erziehungsaufgabe — die religiöse Erziehung nach den verschiedenen Altersstufen und Gruppen: Kinder, heranwachsende Jugend, erwachsene Katechumenen, erwachsene Christen. In dem Streben, die gesamte religiöse Erziehung und ihre Probleme zu behandeln, hat man zu viel Fragen zweiter Ordnung in das Programm aufgenommen. Man hätte sich, so möchte uns scheinen, bei dieser ersten Studienwoche vielmehr auf die Grundfragen religiöser Unterweisung und Erziehung beschränken sollen. Sie kamen in den Referaten und in der Aussprache zu kurz. Und doch haben die Referate und die anschließende Aussprache, manchmal allerdings mehr indirekt, klar genug gezeigt, daß die katechetische Situation Afrikas von heute noch sehr der Klarlegung, Einschärfung und Durchführung fundamentaler Wünsche der neueren Katechetik bedürfte.

So ging z. B. aus den Referaten und Aussprachen hervor, daß in den ersten Jahren des Unterrichtes mancherorts noch viel zu sehr mit mechanischer Arbeit des Gedächtnisses gearbeitet wird. Unwidersprochen konnte in einem Referat über die religiöse Erziehung der Katechumenen die Gewohnheit empfehlend erwähnt werden, die Katechumenen zunächst durch den Katechisten ohne alle

weitere Erklärung 350 Fragen des Katechismus auswendig lernen zu lassen; auf dieses Fundament sollte dann die folgende katechetische Erklärung durch den Missionar aufbauen. Selbstverständlich soll damit in keiner Weise gesagt sein, daß das in ganz Schwarz-Afrika so praktiziert wird. Als die Frage der Unterrichtssprache diskutiert wurde, machte P. Van Wing S. J., selber Kolonialrat der Regierung von Belgisch Kongo, darauf aufmerksam, die Regierung sei in keiner Weise daran interessiert, daß der Religionsunterricht schon im ersten Schuljahr bereits auf Französisch erteilt werde. Es ist klar, daß auf dieser Schulstufe die Kleinen einem französischen Religionsunterricht noch nicht folgen können. Das wurde auch nicht geleugnet. Trotzdem wurde der ernste Zweifel aufgeworfen, ob man nicht doch dem Wunsch der Eltern folgen sollte, die, besonders in Städten, aus irdischen Rücksichten die französische Unterrichtssprache auch für den Religionsunterricht, und zwar von Anfang an, wünschen. Zwar verstünden die Kinder in diesem Alter noch kaum, was sie auf Französisch einlernten, aber die späteren Jahre würden dann schon für das entsprechende Verständnis sorgen. Müßte nicht gerade beim Unterricht des Negers mit seinem konkreten Denken zunächst mit der biblisch erzählenden Katechese begonnen und der systematische Unterricht nach der Ordnung des Katechismus einer späteren Stufe vorbehalten werden? Doch scheint noch weitgehend der systematische Katechismus am Anfang der religiösen Unterweisung zu stehen. Auch die Liturgie, welche dem Neger so viel bieten könnte, wird allem Anschein nach katechetisch noch wenig ausgewertet.

Nicht als ob die eben erwähnten Schatten das Bild, welches die Tagung vom vielgestaltigen und unverdrossenen katechetischen Wirken der Missionare bot, irgendwie beherrscht hätten; das in keiner Weise. Wir führten sie nur deshalb an, weil sie zeigen, daß man sich über Grundfragen missionarischer Glaubensverkündigung, wenigstens in der Praxis, noch nicht einig ist. Woher mag das wohl kommen?

Am Ende der Tagung wurden die wichtigsten Ergebnisse (Conclusions) aus den Referaten und Diskussionen in einer gut durchgearbeiteten Zusammenfassung den Teilnehmern übermittelt. Von den 31 Punkten befassen sich nicht weniger als 15 mit den grundlegenden Prinzipien religiöser Bildung und heben im ganzen recht gut die wesentlichen Punkte hervor. Nur wünschten wir darin eine ausdrückliche Stellungnahme gegen mechanisches Auswendiglernen des Katechismus und für die Verwendung der Muttersprache der Schüler, wenigstens zu Beginn des Religionsunterrichtes.

Mit der Tagung war eine außerordentlich reichhaltige Ausstellung katechetischer Literatur, vor allem in französischer und englischer Sprache, verbunden. Sie machte auf eindringliche, aber unaufdringliche Weise mit dem katechetischen Fortschritt der Heimat bekannt und wurde von den Teilnehmern des Kongresses sehr eifrig besucht.

Trotz der wertvollen Anregungen, welche dieser erste katechetische Kongreß ohne Zweifel in reicher Fülle geboten hat, scheint uns sein Hauptwert doch vor allem darin zu liegen, daß er einen Überblick über die gegenwärtige Lage ermöglichte. Ein folgender Kongreß, etwa in ein oder zwei Jahren veranstaltet, müßte dann weiter bauen. Er sollte sich mehr auf die Grundfragen religiöser Erziehung konzentrieren. Denn das ist's, was die Situation von heute in erster Linie zu erfordern scheint.

Möchte eine Frucht der Studienwoche auch die sein, die Afrikamissionäre mehr mit den Zielen und Arbeiten der beiden katechetischen Institute bekannt zu machen, welche den Kongreß von Leopoldville vorbereitet und geleitet haben. Ihre Zeitschriften «Lumen Vitae» und «Revue du Clergé Africain» können dem katechetischen Apostolat der Afrikamission vortreffliche Dienste leisten.

MESSIS, die Schweizer Wandermissionsausstellung

Von P. Dr. Laurenz Kilger O.S.B., Uznach

Am 7. Mai hat die «Messis» ihren Gang durch unser Land begonnen. Das große Zelt, eine Schar von Missionaren, die jeweils das Einrichten und Abrüsten besorgen, ist von Fribourg nach Zug und Luzern gezogen, von dort nach dem St. Gallischen Goßau; nun kommt Sargans an die Reihe, im August Baden und Olten — und vielleicht gibt es noch einen großen Abschiedsbesuch in Zürich. Wir haben seinerzeit die Ausstellung in Genf (1939) gesehen und die Mica in Luzern (1947), diese beiden ersten großen Schweizer Missionsausstellungen.

Den eigentlichen Anfang dieser bedeutsamen, neue Wege suchenden Schaustellungen über das katholische Missionswesen machte vor 30 Jahren die Welt-Missionsausstellung zu Rom 1925 in den vatikanischen Gärten. Das Bedeutsame war damals nicht nur die weltumspannende Schau, sondern der geschichtliche Rückblick in die frühchristliche und mittelalterliche Missionszeit [1]. Genf und Luzern waren mehr allgemein gehalten, ohne ausgeprägten Sonderzweck. Unsere Messis von 1955 hat eine neue Art geistiger Blickweite: die systematische Schau. Missionstheoretische Fragen: Schule, Karitas, Liturgie, einheimischer Klerus, verfolgte Kirche, missionsärztliche Hilfe, Laienhelfer — haben jeweils ihre Darstellung, ihren eigenen Stand. Dabei hält die Messis an der bescheidenen Einschränkung auf das schweizerische Missionswerk fest. Jede dieser Abteilungen wurde einer bestimmten Missionsgesellschaft oder einem Orden zugewiesen. Sogar unsere Missionswissenschaft bekam ein Plätzchen. Daß dieser neue Versuch nicht durchwegs geglückt ist, dürfte wohl verständlich sein. Aber es ist ein neuer Weg beschritten, ein fruchtbarer Gedanke auf dem Gebiet missionarische Schau zur Darstellung gekommen. Die Ausstattung des Ganzen, zumal der schematischen Schau, war Berufsgrafikern überlassen, die auch bei den Einzelständen beraten und Beistand leisten konnten. Freilich wird da und dort geklagt, es sei die alte Kramladen-Methode auch diesmal nicht überwunden worden, es fehle da und dort an der Vollständigkeit, am Geschmack [2]. Das sind unberechtigte Übertreibungen, die zumal jenen nicht anstehen, die sich selbst wenig bemüht haben und die Einschränkung auf das schweizerische Missionswerk übersehen. Natürlich ist es auch nicht zu erwarten, daß der kühne Vorstoß zu einer Neugestaltung missionarischer Ausstellungen zum erstenmal vollkommen gelungen sei. — Deutschland wagt im kommenden Jahre eine ähnliche Wanderausstellung und hat bereits seine Späher in die Eidgenossenschaft gesandt. Jedenfalls hält unsere Messis gegenwärtig einen Triumphzug, bei dem sich von Ort zu Ort die Besucherzahlen derart steigern, daß unser großes Zelt viel zu klein wird und Tausende nicht alles sehen können, was sie möchten. Das ist ein gutes Zeichen: denn die Messis ist kein theoretischer Versuch, an dem die Kritiker ihre Klingen erproben sollen, sondern ein Feldzug zur Weckung missionarischen Lebens.

---

1 Vgl. Katholische Missionen, Freiburg i. B. LIII 1925 S. 167-179, 326-328.
2 F. A. Plattner in: Orientierung, Zürich 1955, S. 117 f.

Die Zeitschriften der katholischen afrikanischen Studenten

Von Dr. P. Walbert Bühlmann OFMCap, Freiburg

In dem so dornenvollen Problem der farbigen Studenten fehlt es doch nicht an zuversichtlicheren Momenten. Zu diesen gehören sicher auch die Zeitschriften, die die katholischen afrikanischen Universitäts-Studenten seit ein paar Jahren herausgeben, und die ein Widerschein ihres erwachenden Verantwortungsbewußtseins sind, sich selber zu klarer Stellungnahme durchzuringen, um dann die christliche Auffassung auch in die Umwelt hineinzutragen und die afrikanischen Probleme nach christlichen Gesichtspunkten zu lösen. Denn hinter diesen Zeitschriften steht nicht irgendein Redaktor, sondern ein ganzer Kreis, ein Zirkel von Studenten, die zu Diskussionsabenden zusammenkommen und die eine katholische Front in ihrem Land aufbauen wollen.

Im englischen Sprachgebiet gibt es unterdessen folgende katholische Studentengruppen und Zeitschriften: die Augustine Society, Makerere University College (P. O. Box 262 Kampala, Uganda) gibt seit 1953 The Makerere Augustine News Letter heraus; die Catholic Newman Society, Fourah Bay College (Freetown, Sierra Leone), die sich 1954 gegründet hat, hat dieses Jahr die Zeitschrift Our Bulletin gestartet. Die National Catholic Federation of Students of South Africa, die sich auf die meisten Universitäten von Südafrika ausdehnt, hat schon 1950 The Hart gedruckt und auch News Letter hektographiert. Die Adressen wechselten beständig, wie das in studentischen Kreisen der Fall ist. Gegenwärtig erscheint von dieser gleichen Federation das N. C. F. S. Journal (Herausgeber: Colin Gardner, 371 Commercial Road, Pietermaritzburg, Natal).

Um diese einzelnen Bestrebungen zu koordinieren und zu fördern und auch um den andern katholischen Studentengruppen, die noch keine eigene Zeitschrift haben (z. B. St. Ferdinand's Catholic Students' Society an der Engineering School, Kampala; The Aquinas Society am College of Technology, Kumasi; The Aquina Society am University College of the Gold Coast, Achimota), ein Verbindungsblatt zu geben, hat die Pax Romana (14 rue St. Michel, Fribourg) 1954 eine erste Nummer der African Newsletter herausgegeben. Im Sommer 1955 ist die zweite Nummer erschienen, und in Zukunft sollen diese Newsletter regelmäßig 4mal im Jahr herauskommen.

Im französischen Sprachgebiet existiert Jeunesse d'Afrique, Organe mensuel de l'Association des Etudiants Catholiques de Dakar (A. O. F.). Und dazu kommt die ganz vorzügliche Zeitschrift Tam Tam, Bulletin mensuel des Etudiants Catholiques Africains, seit 1951. Redaktion und Administration: Centre Catholique des Etudiants d'Outre-Mer, 6 rue Thibaud, Paris XIV. Der Zweck dieser Zeitschrift wird in jeder Nummer ausdrücklich mit folgenden Worten umschrieben: Tam-Tam, comme le groupe d'étudiants dont il est l'expression, se propose un triple objectif: 1) Action catholique étudiante, éclairée par l'enseignement de l'Eglise, spécialement en matière sociale et coloniale. 2) Etablir le dialogue entre l'élite intellectuelle catholique africaine et la hiérarchie catholique, dialogue d'une extrême importance tant pour le bien de l'Eglise que pour celui de l'Afrique. 3) Aider nos frères catholiques métropolitains à comprendre nos légitimes aspirations.

Neben den laufenden Nummern sind schon 4 Sondernummern herausgekommen, die zwar von Europäern geschrieben wurden, aber doch ganz auf die großen Anliegen dieser afrikanischen Elite eingehen. Diese Sondernummern sind einer kurzen Würdigung wert.

Die erste (Mars 1953) war dem Thema gewidmet: Blancs et Noirs en Afrique (38 pp. 50 frs.). Mit einer erstaunlichen Offenheit wird hier von weißen Laien geschildert, wie heute noch unter den meisten Kolonisten ein ganz eigenartiger Geist gegenüber den Afrikanern herrscht, ein Geist, den man als «Europäismus» bezeichnet und der im Weißen nur den Vertreter aller Rechte und alles Guten sieht und im Schwarzen den Vertreter aller Laster. An konkreten Beispielen wird gezeigt, wie sich dieser Geist äußert im Reden über die Schwarzen und im Gespräch mit ihnen. «Aber wozu die Beispiele vermehren? Kein Papier kann es verständlich machen, wie manche Europäer im Gespräch mit den Schwarzen nichts anderes tun als bellen» (p. 6). Der Neu-Ankommende hat alle Mühe, daß er nach den ersten Enttäuschungen nicht auch diesem Geist und diesem Ton verfällt, sondern von seiner christlichen Haltung aus jene Menschen als Brüder anspricht.

Die zweite Sondernummer handelt über Le Devoir de Décolonisation (Mars-Avril 1954. 21 pp. 50 frs.). P. Joseph Michel zeigt darin auf, wie die bestehenden Rechtstitel der Kolonisierung nur dann wirklich berechtigt sind, wenn sie bewußt und zielstrebig auf die Entkolonisierung hin ausgerichtet sind. Er stellt weiterhin fest, daß faktisch wohl keine Kolonialmacht von Anfang an diese ideale Einstellung hatte und daß man auch heute wohl mehr dem Druck der Ereignisse als der selbstlosen Einstellung nachgibt. Allerdings muß die Entkolonisierung nicht ein totales Brechen aller bestehenden Bande bedeuten, aber die neuen Beziehungen sollen doch nicht bloß vom Weißen diktiert, sondern auf einem pied d'égalité von beiden Seiten abgeklärt werden.

Eine weitere Sondernummer hat den Titel: Hiérarchie Catholique et Morale Coloniale (Novembre 1954. 97 pp. 200 frs.). Es ist eine äußerst wertvolle Dokumentensammlung. Vom Ende des letzten Jahrhunderts an werden alle wichtigsten Erlasse wiedergegeben, die Missionsbischöfe oder bedeutende Missionare geschrieben haben über die Rassenfrage, über Arbeiterfragen, über das Recht der Selbstverwaltung usw. Auch die bekannten gemeinsamen Hirtenschreiben der Bischöfe von Madagaskar, von Südafrika, vom Tanganyika, von A.O.F. sind ganz oder in den wichtigsten Stellen da enthalten.

Die neueste Sondernummer behandelt La Scolarisation de l'Afrique Noire (Mars-Mai 1955. 98 pp. 200 frs.). Anhand einer reichen Dokumentation wird zuerst die Schulfrage in Französisch Afrika dargestellt (3—60), wo u. a. klar die Bedeutung der Missionsschule und im Gegensatz dazu deren minime Unterstützung von Seiten der Regierung zutage tritt und auch die Rückständigkeit der mohammedanischen Gebiete im Schulwesen. Im zweiten Teil werden die wichtigsten Angaben von Britisch, Belgisch, Portugiesisch Afrika und von Südafrika gegeben. Viele graphische Darstellungen lassen einem die Lage sofort in die Augen springen.

Das Kennzeichnende all dieser Sondernummern ist die große Offenheit, mit der an die Probleme herangegangen wird. Das ist ja auch der einzige Weg, auf dem es mit den — nicht ganz ohne Grund — mißtrauisch gewordenen Afrikanern zu einem befreienden «Dialog» kommen kann. Auch hier gilt das Wort: «Die Wahrheit macht euch frei.»

Miscellanea

Am 20. April 1955 starb in Rom im Alter von 63 Jahren *P. Pedro de Leturia S.J.*, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Gregoriana. Mit ihm hat nicht nur die Kirchengeschichte, sondern auch die Missionsgeschichtsschreibung einen unermüdlichen Forscher verloren. P. Leturia hatte im Jahre 1925 an der Universität München doktoriert mit der Dissertation «Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika». Die spanisch-amerikanische Missionsgeschichte blieb von da an stets sein besonderes Forschungsobjekt. Seine Dissertation ist zwar die einzige größere Publikation geblieben, aber fast in allen kirchen- und missionshistorischen Zeitschriften finden sich immer wieder gründliche wissenschaftliche Arbeiten aus seiner Feder. Besondere Bedeutung kommt aber P. Leturia zu als Anreger zur missionsgeschichtlichen Forschung. Es kommt nicht von ungefähr, daß an der kirchenhistorischen Fakultät der Gregoriana in den letzten 20 Jahren ebensoviele missionswissenschaftliche bezw. missionshistorische Dissertationen geschrieben wurden wie an der missionswissenschaftlichen Fakultät (Cf. F. Clausen, Die Stellung der Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana. NZM 1949, 301-305). Neben seiner Lehrtätigkeit an der Universität war P. Leturia bis 1947 auch Direktor der «Monumenta historica Societatis Iesu» und Gründer und langjähriger Redaktor des «Archivum historicum Societatis Iesu». Trotz der Arbeitslast, die auf seinen Schultern ruhte, hatte P. Leturia immer wieder Zeit für Studenten und Schüler, die mit ihren Anliegen und Sorgen zu ihm kamen, um ihnen mit seinem Rat und seinem ungeheuren historischen Wissen weiterzuhelfen. P. Leturia wird darum allen, die ihn gekannt haben, stets auch als lieber und hilfsbereiter Mensch und Priester in dankbarer Erinnerung bleiben. R.I.P. J. Specker SMB

*

Nach Überwindung mannigfacher Schwierigkeiten gelang es den Missionaren des Göttlichen Wortes (S. V. D.) von Tokyo aus die in sinologischen und andern wissenschaftlichen Kreisen so hochgeschätzten «Monumenta Serica» neu erscheinen zu lassen. Zunächst wurde Bd. 13 (1948), der noch in Peking gedruckt wurde, aber nicht mehr ins Ausland gesandt werden konnte, im photomechanischen Neudruck wieder zugänglich gemacht (er ist P. Wilh. Schmidt zum 80. Geburtstag gewidmet). Darauf erschien in Tokyo (S. V. D. Research Institute) der 14. Band für die Jahre 1949—1955 (620 S.). Als neuer Redaktor zeichnet P. Heinrich Busch S. V. D., während die früheren Bände unter Leitung von P. Rudolf Rahmann S. V. D. — jetzt Redaktor des «Anthropos» in Froideville, Posieux, Frib. — herauskamen. Der stattliche Band weist den gleichen Geist und dieselben Vorzüge auf wie seine Vorgänger. Auch die Missionsgeschichte Chinas kommt wiederum wie in den früheren Bänden (Vgl. NZM I, 1945, 141 bis 145) zu ihrem vollen Recht. Der Herausgeber selbst bietet in einer umfangreichen Studie über die Tung-lin «Akademie» einen eigenen Appendix mit sorgfältiger Untersuchung ihrer Beziehungen zum Christentum. Der Vertreter der Sinologie an der Notre Dame Universität, Boleslaw Szczesniak, untersucht gründlichst die Schriften seines polnischen Landsmannes P. Michael Boym S. J. (The Writings of Michael Boym, pp 481—538), während der chinesische Priester Maurus Fang Hao wertvolle Verbesserungen zu den Ausgaben von Ricci's «De Amicitia» vorlegt. Unter den Besprechungen sei eine Würdigung der Fonti Ricciane (von P. d'Elia SJ) vom sinologischen Standpunkt aus (von Heinrich Busch) hervorgehoben. — Von Herzen wünschen wir den neuerstandenen «Monumenta Serica» ein recht nachhaltiges Echo, nicht nur in den sinologischen Fachkreisen, sondern auch unter den ehemaligen Chinamissionaren. Sie dürften — auf weite Sicht — als nicht hoch genug zu schätzende Vorbereitung kommender Missionstätigkeit im Reiche der Mitte dienen. Beckmann

*

Letztes Jahr wurde die Vereinigung *«F. O. M. B. E. P.»* (France Outre-Mer de Bienfaisance et d'Education Populaire) gegründet mit ihrem Sitz zu Paris: 32, rue Madame (VIe) und dem Zwecke, «beizutragen zur Verbesserung der Existenzmittel unter der Bevölkerung der Französischen Union», wobei sie sich von den Methoden der Mönche der ersten christlichen Jahrhunderte leiten lassen will. Zur Erreichung dieses Zweckes braucht sie die modernen Mittel der Wohlfahrt und der Volkserziehung. Es sollen im besondern katholische Zentren in der Übersee geschaffen werden, deren Leitung den Benediktinern übertragen wird. Geplant sind Armenapotheken, Fachschulen, Musterfarmen, Laboratorien, Druckereien, Bibliotheken und Erholungsheime. — Die Vereinigung gibt eine Vierteljahres-Zeitschrift heraus: *«L'Avenir D'Outre-Mer»*. Die Zeitschrift will sachlich informieren ohne Polemik oder persönliche Angriffe. Die ersten Hefte sollen einige der dringendsten Probleme der Stunde behandeln. So sind die ersten vier Hefte China gewidmet: kommunistische Erziehung der Jugend, Zerstörung der Familie, Bodenreform, Verfolgung, Los des Mittelstandes, Arbeitsbedingungen sind einige der wichtigsten Themata. Durch Veröffentlichung von Berichten vertriebener Chinamissionare, von offiziellen Texten aus kommunistischen Zeitungen und Erlassen, von Photos aus der internen kommunistischen Propaganda wird ernstlich darnach gestrebt, nicht bloß Gegenpropaganda zu treiben, sondern solide und zuverlässige Informationen zu erteilen. - Ein fünftes Heft soll über die kommunistische Methode in Afrika und Indien, ein sechstes Heft über ihre Methode in Zentraleuropa berichten. — Die Zeitschrift ist für Massenverbreitung bestimmt. Adresse: 50, rue des Petites-Ecuries, Paris (10e). Abonnement Fr. 3.—, Einzelnummer Fr. —.80, 10 Expl. Fr. 7.40, 100 Expl. Fr. 64.—. Xaver Bürkler

Bibliografia Missionaria. Anno XVIII: 1954. 131 pp. Compilati dai Bibliotecari P. Giovanni Rommerskirchen OMI, P. Giovanni Dindinger OMI, P. Nicola Kowalsky OMI. Pontificia Biblioteca Missionaria di Prop. Fide, Roma 1955.

Die Bibliografia Missionaria ist kaum mehr aus einer missionswissenschaftlichen Nachschlagebibliothek wegzudenken, bildet sie doch neben der BM ein unentbehrliches Hilfsmittel für die missionswissenschaftliche Forschung. Für das Jahr 1954 (mit einigen Nachträgen aus früheren Jahren) werden nicht weniger als 1126 Werke und Zeitschriftenartikel registriert und in 19 Abteilungen klassifiziert. Ein Anhang bietet 118 Buchbesprechungen, die in der Mehrzahl aus der Feder von P. Dindinger stammen. Es ist verständlich, daß sich die Rezensenten meist mit Inhaltsangaben begnügen, da kritische Auseinandersetzungen den Rahmen der Bibliografia sprengen würden. Specker

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquement. Fasc. 13, 1—384, Elesbaan-Ere. Fasc. 14, 385—768, Ere-Evangile. Fasc. 15, 769—1152, Evangile-Félix. Fasc. 16, 1153—1536, Félix-François. Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail, Paris (1953/55).

Vielleicht noch mehr als die früheren Lieferungen zeigen die von 1953 bis 1955 erschienenen Faszikel dieses Lexikons seine weite, echt katholische Aufgeschlossenheit modernen Fragen und Zeitströmungen gegenüber. Wenn auch die historischen Artikel, zumal in ihren knappen bibliographischen Angaben, durchwegs solide sind, wird der Nachdruck doch immer mehr auf das «aujourd'hui» des Untertitels gelegt. So finden wir neben ausführlichen Artikeln über das katholische Schulwesen solche über Evolutionismus, Existentialismus, Familie und Familienschutz und zahlreiche Einzelangaben über nationale und internationale Vereinigungen, ihre Ziele, Bestrebungen und — was selten in Nachschlagewerken zu finden ist — ihre wichtigsten Adressen (z. B. Bureau internationale cath. de l'Enfance, Union mondiale de l'enseignement cath. etc.). Die gleiche Tendenz zeigt sich auch in den missionarischen Beiträgen. So wird dem einheimischen Episkopat in den Missionsländern ein gründlicher Beitrag gewidmet, ebenso dem «Wüstenheiligen» Charles de Foucauld, nebst kleineren Nachrichten über «Ethnologie et Chrétienté» (Paris), über «Etudiants cath. d'Outre-Mer», ihre Seelsorge, die Missionsarbeit etc. Nehmen wir dazu die sachkundigen Beiträge aus den Gebieten des kanonischen Rechtes und der Moraltheologie (wo stets die neuesten Entwicklungen der Medizin oder des Rechtes beachtet werden), der Liturgie und kirchlichen Kunst, so wird man gerade dieses Lexikon in die Hände möglichst vieler Missionare wünschen. Beckmann

Monumenta Peruana. Edidit P. Antonius de Egaña, S. I. Vol. I (1565—1575), XX + 800 pp. (Monumenta Missionum Vol. 7; Mon. Hist. S. I. Vol. 75). Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», Via dei Penitenzieri 20, Romae 1954.

Im großzügigen Plane der Quellenpublikationen des Institutum Historicum S. I. zur Geschichte der Jesuitenmissionen erschien nun der erste Band über Peru, nachdem bereits 1946 P. Felix Zubillaga die «Monumenta Antiquae Floridae (1566—1572)» herausgegeben hatte und von den «Documenta Indica», besorgt durch P. I. Wicki, bereits der 3. Band erschienen ist. Die textkritische Veröffentlichung dieser Quellen erfolgt für alle Missionsgebiete nach den vom Institutum Hist. festgelegten Regeln. Wir können es uns darum ersparen, darauf näher einzugehen und verweisen auf die Ausführungen von Prof. Dr. Beckmann zum ersten Band der Documenta Indica (NZM 1950, 148 f). Mit der gleichen wissenschaftlichen Akribie hat hier Egaña 190 Dokumente zur Peru-Mission herausgegeben, indem er Manuskripte verglich, Varianten vermerkte, Einführungen zu einzelnen Dokumenten und erläuternde Fußnoten zu den Quellentexten schrieb. — In einer längeren Einführung gibt der Herausgeber zunächst einen Überblick über das

Vizekönigtum Peru im ausgehenden 16. Jahrhundert (13—33) und über die peruanische Jesuitenprovinz (33—40), um dann näher auf die Dokumente des vorliegenden Bandes und die Editionsmethode einzugehen. Über die Bemühungen der Jesuiten, zur Amerika-Mission zugelassen zu werden, hatte Zubillaga in seiner Einführung zu den «Monumenta Antiquae Floridae» ausführlich geschrieben (15*—46*). So konnte Egaña darauf verweisen, wie ihm Zubillaga auch sonst sehr wertvolle Vorarbeiten geleistet hatte. Freilich hätte unseres Erachtens eine Arbeit von Mateos, Antecedentes de la entrada de los Jesuítas españoles en las misiones de America (1538—1565), Missionalia Hispanica I, 109—166, die wohl Zubillaga noch nicht zur Verfügung gestanden hatte, von Egaña berücksichtigt, oder doch wenigstens in der Bibliographie aufgeführt werden sollen. Von den 190 Dokumenten dieses ersten Bandes waren bisher nur 15 veröffentlicht, wovon 5 kritisch in MSHI. Die Dokumente aus den Jahren 1565—67 bringen die Originaltexte der Verhandlungen des Vizekönigs von Peru und Philipp II. von Spanien mit dem General Franz Borgia um die Zulassung der Jesuiten in Peru, ferner über die Zusammenstellung und Ausrüstung der ersten Missionsexpedition. Im November 1567 konnten die Missionare unter Führung des ersten Provinzials P. Hieronymus Ruiz de Portillo abreisen. Es waren 4 Priester und 4 Laienbrüder, die am 1. April 1568 in Lima ankamen. Von Cartagena aus hatte P. Portillo bereits einen längeren Reisebericht in die Heimat gesandt (Dok. 33). Es folgen dann weitere Berichte aus Peru, zum Teil erbaulichen Inhalts wie die Litterae Annuae, zum Teil weniger erbaulich und deshalb vereinzelt sogar chiffriert «dexando aparte las cosas de edificación» (362), mit Klagen über den Provinzial P. Portillo (Dok. 66, 72 u. a.), mit schwerer Kritik an Spaniern, Laien und Religiosen, Indianern und Mischlingen (Dok. 68), über Unstimmigkeiten mit dem Vizekönig über die Missionsmethode (der Vizekönig wollte, daß die Jesuiten auch Pfarreiseelsorge übernähmen, was diese als mit ihrem Ordensideal nicht vereinbar ablehnten, Dok. 92, 94 u. a.). Zwischenhinein finden sich andere Dokumente über die Ausrüstung der 2. und 3. Missionsexpedition. Die äußeren und inneren Schwierigkeiten führten dazu, daß im Jahre 1572 P. Didacus de Bracamonte zu Rechenschaftsablegung nach Europa gesandt wurde und der General Mercurian (Borgia war unterdessen gestorben) beschloß, einen Visitator nach Peru zu senden. Die Dokumente der Jahre 1573—75 befassen sich, von einigen Ausnahmen abgesehen, mit der Visitationsreise des P. Johannes de la Plaza. Dieser hatte im Jahre 1574 mit einer Gruppe von Missionaren das Schiff bestiegen, dann aber Schiffbruch erlitten. Unter Verlust des gesamten Gepäcks konnte die Gruppe das nackte Leben retten. In der Zwischenzeit, bis zur Abfahrt der nächsten Flotte im Oktober des gleichen Jahres, gibt der General dem Visitator weitere Instruktionen, während aus Peru nur spärliche Berichte einlaufen. — Dieser erste Band der Monumenta Peruana bietet also fast ausschließlich Dokumente zur Organisation der Jesuiten-Mission in Peru. Der ganze Band enthält kaum 40 Dokumente, die von Missionaren in Peru verfaßt sind und über den Stand der Mission berichten. So vernehmen wir wenig wesentlich Neues über den Stand der Peru-Mission in den Jahren 1565—75. Trotzdem sind wir froh, daß uns die Quellen, die Lopetegui für sein Buch José de Acosta y las Misiones bereits weitgehend ausgewertet hatte, nun auch im Originaltext zugänglich sind. Mehr als für die allgemeine Missionsgeschichte ist der Band bedeutungsvoll für die Geschichte des Jesuitenordens. — Zum Schluß noch einige kleine Aussetzungen: S. 225 hat der Herausgeber im Text zwei Referenznummern (16 und 17), zu denen am Fuße der Seite die entsprechenden Anmerkungen fehlen; ebenso fehlt S. 284 die Anmerkung zur Referenznummer 35; wenn sich auf einer Seite der Schluß eines Dokumentes und der Anfang eines neuen befindet, wurden vereinzelt die Anmerkungen zwischen die beiden Dokumente geschoben, statt an den Fuß der Seite gesetzt (S. 111, 116, 142, 205); die Liste der Corrigenda am Schlusse des Bandes könnte noch bedeutend erweitert werden. Da es sich aber in der Regel um Druckfehler handelt, die vom Leser leicht korrigiert werden können, unterlassen wir es, diese einzeln anzuführen. Specker

Cuvelier, Mgr J.-Jadin, L.: *L'Ancien Congo* d'après les archives romaines (1518—1640). Académie royale des Sciences coloniales. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. Tome XXXVI, fasc. 2. 600 pp. Avenue Marnix, 25, Bruxelles, 1954.

Bereits 1953 hatte der unermüdliche Erforscher der alten Kongomission, Mgr. Cuvelier, in seinem umfangreichen Artikel «Note sur la documentation du Congo» (Bull. de

l'Institut royal colonial belge, XXIV, 1953, 443—470) auf den großen, bisher nur wenig bekannten Reichtum verschiedener römischer Archive für die Kongogeschichte aufmerksam gemacht. Dank der großherzigen Unterstützung der nunmehrigen Académie royale des sciences coloniales liegt bereits der erste umfangreiche Band mit den im obigen Artikel genannten Quellen vor. Am ergiebigsten für die behandelte Periode von 1518 (Ernennung von Dom Henrique zum Bischof) bis 1640 (Sendung der ersten Kapuzinermissionare) zeigten sich das Vatikanische Archiv, das Archiv der Konsistorialkongregation und das Archiv der Konzilskongregation (mit den überaus wertvollen Visitationsberichten der Kongobischöfe). Ferner wurden einige ergänzende Akten aus dem Propagandaarchiv, dem Archiv der spanischen Gesandtschaft und einigen portugiesischen Archiven veröffentlicht. Da P. Ant. Brasio C. S. Sp. in seinen Monumenta Africana (bisher vier Bände) eine kritische Publikation aller in Frage kommenden Quellen begonnen hat, begnügen sich die Herausgeber mit der französischen Übersetzung oder gar Zusammenfassung, was angesichts der ungeheuren Stoffülle wohl die einzige praktische Lösung ist. Die reichen Anmerkungen Mgr. Cuveliers zur Erklärung aller vorkommenden Eigennamen, geographischen Begriffe und Wörter der einheimischen Sprache erleichtern wesentlich die Lektüre, ebenso wie die knappe Einleitung von Abbé Jadin, in der vorab anhand der Dokumente eine zusammenfassende Darstellung der politischen und kirchlichen Geschichte, der Missionsarbeit etc. geboten wird. Was den Inhalt der Dokumente angeht, so kann er unmöglich in einer kurzen Besprechung zusammengefaßt werden, doch soll wenigstens versucht werden, auf einzelne Fragen der Sammlung hinzuweisen. So finden wir zunächst alle den ersten schwarzen Bischof Dom Henrique betreffenden Dokumente (die Frage nach einem weiteren schwarzen Bischof muß anhand der Dokumente verneint werden). Der ganze Band wird sodann durchzogen von den unablässigen Bemühungen der Kongokönige, direkte Beziehungen mit Rom zu unterhalten, um den einengenden Bestimmungen des portugiesischen Padroado irgendwie zu entgehen. Als bedeutende Mittlerpersönlichkeiten bei diesen Bemühungen erscheinen vorab die Kollektoren des römischen Stuhles in Lissabon, und in Rom selbst Msgr. J. B. Vives, der von 1613—1623 offizieller Vertreter des Kongokönigs war. Ein Kardinalprotektor für den Kongo wurde jedoch von Philipp III. energisch abgewiesen (p. 366). Als besonderer Höhepunkt dieser Beziehungen erscheint die Gesandtschaft des Kongofürsten Antonio Manuel († 1608 in Rom), über die ein reiches neues Material vorgelegt wird. In diesen Rahmen gehören auch die unablässigen Bemühungen des Kongokönigs um neue Missionare, speziell nichtportugiesische (die Verhandlungen um die Sendung von Kapuzinern, spanischen und italienischen, beginnen bereits 1622, um aber erst 1640 zu einem ersten Resultat zu führen, während z. B. die Bemühungen um Gründung eines Karmeliterinnen-Klosters in S. Salvador von Belgien aus am Widerstand Portugals überhaupt scheiterten) und um nichtportugiesische Bischöfe für S. Salvador (p. 340, 345). Über die allgemeinen kirchlichen Zustände berichten, vielfach einläßlich, zumal über das Missionspersonal aus dem Welt- und Ordensklerus, die Visitationsberichte der Bischöfe ad limina aus den Jahren 1597, 1619 und 1640, dann aber auch die für die Bischofsernennungen vom Kollektor in Lissabon durchgeführten Nominationsprozesse. Die Lage der Kongo-Christenheit war in dieser Zeit durchwegs eine wirklich traurige. Der Mangel an Missionaren — Klagen darüber kehren in vielen Briefen der Könige und Bischöfe immer wieder — war schuld daran, daß für die weitere Ausbreitung des Christentums in dieser Periode sozusagen nichts geschah, ja daß das Christentum der bereits Getauften wieder bedenkliche Abgleitungen ins Heidentum aufwies (Konkubinat, Aberglauben) und dieser Mangel wiederum war durchwegs eine Folge des eng aufgefaßten Padroado-Rechtes. Bei den Missionaren selbst, zumal des Weltklerus, wird vorab über ihre Teilnahme an Handelsgeschäften geklagt. Klar und eindeutig hebt sich aus den Dokumenten auch die Beteiligung von Missionaren und Bischöfen am Sklavenhandel ab. Sie ergab sich aus dem Besoldungssystem der Missionare durch die Kongokönige. In diesem Zusammenhang lernen wir auch die genauen Einkünfte der Bischöfe, Kanoniker und Missionare kennen. Auch über die Seelsorge der Christen, die Entfaltung der Liturgie und Spendung der Sakramente (z. B. auch über die Taufe der Sklaven mit und ohne Unterricht) erfährt der Leser ganz Neues und Lesenswertes. — Wenn noch neuestens geschrieben werden konnte: «La chrétienté fondée au Congo disparut peu après la mort des prêtres ordonnés avec lui (Dom Henrique)» (Catholicisme, IV, 343), so zeigen die neuen Dokumente zur Genüge, wie grundfalsch eine solche Behauptung ist und daß die Mühen der Herausgeber nicht umsonst waren. Beckmann

Ugarte, Vargas Rubén, S. J.: *Concilios Limenses* (1551—1772). Tomo II, VIII + 253 pp. Lima 1952. Tomo III (Historia), 212 pp. Lima 1954.

Im zweiten Band seiner Ausgabe der limensischen Konzilien veröffentlicht Ugarte die Akten des VI. Konzils vom Jahre 1772. Es ist in der ganzen Sammlung das einzige Konzil, dessen Akten bisher nie im Druck erschienen waren. Dies erklärt sich daraus, daß das Konzil nie die staatliche und päpstliche Approbation erhielt, nicht etwa, weil die Akten Bestimmungen gegen die Glaubens- oder Sittenlehre der Kirche enthalten hätten, sondern lediglich wegen der Ungunst der Verhältnisse. Trotzdem das Konzil nie Rechtsgültigkeit hatte, begrüßen wir die Veröffentlichung der Akten vom historischen Standpunkt aus, geben sie uns doch wenigstens indirekt ein Bild der Missionslage um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Akten enthalten, aufgeteilt in Aktionen, Bücher und Titel, 252 Kapitel. Die Lektüre zeigt, daß die Probleme noch weitgehend die gleichen waren, wie jene, mit denen sich schon die Bischöfe auf dem dritten Konzil vom Jahre 1583 auseinanderzusetzen hatten, wenn auch spezifisch missionarische Gesichtspunkte in den Hintergrund treten. Die große Masse der Bevölkerung war damals getauft, aber die religiöse Unwissenheit war immer noch groß, heidnische Bräuche hatten sich weiter halten können und der Klerus war immer noch reformbedürftig. Eine grundsätzliche Änderung bringt das Konzil in der Frage des einheimischen Klerus. Am 21. August 1769 hatte der spanische König ein Schreiben an den Erzbischof von Lima gerichtet mit der Aufforderung, ein allgemeines Konzil einzuberufen, in welchem auch einige Punkte aufgeführt werden, die auf dem Konzil zur Verhandlung kommen sollten. U. a. schreibt der König, daß jede Diözese ein Seminar haben müsse und ⅓ oder ¼ der Seminaristen müßten Indianer oder Mestizen sein (Appendix, Dok. 24, p. 210). Eine Konzilsbestimmung lautet nun dahin, daß die Natur der Indianer an sich kein Hindernis bilde für die Zulassung zu den hl. Weihen, die Bischöfe sollten deshalb in ihren Diözesen besondere Sorgfalt darauf verwenden, die Indianer so zu erziehen, daß sie die Charaktereigenschaften hätten, die die hl. Canones (d. h. des Tridentinums) von jenen verlangen, die in den Dienst des Herrn eintreten wollen (p. 32). Als weitere interessante Verfügung sei noch erwähnt, daß die Indianer spanisch lernen sollen, damit sie besser in die Glaubenswahrheiten eingeführt werden könnten (p. 18). Es scheint also um die Sprachkenntnisse der Missionare nicht mehr besonders gut bestellt gewesen zu sein. Trotz der genannten Bestimmung wird aber das Studium der Indianersprachen an anderer Stelle wieder eingeschärft (p. 49). — Der mehr als 100 Seiten umfassende Appendix zum zweiten Band bringt 30 Dokumente zur Geschichte der Konzilien. Zwei Dokumente verdienen besondere Erwähnung, nämlich eine Instruktion über das Vorgehen bei der Glaubensunterweisung bei den Indianern aus dem Jahre 1545 (pp. 139—148) und die Antwort auf ein Appellationsschreiben des Klerus von Lima gegen verschiedene Bestimmungen des Konzils vom Jahre 1583 von P. José de Acosta (pp. 181 bis 196). Von der Synode von Quito 1570 wird der 4. Abschnitt nach einem Ms aus dem Indiasarchiv veröffentlicht (pp. 154—171). Der Text stimmt, von ganz wenigen unbedeutenden Abweichungen abgesehen, mit dem von José Maria Vargas bereits veröffentlichten Text (Quito 1945) überein. Vom 5. Teil der gleichen Synode wird eine Inhaltsangabe geboten (172 f.) — Der 3. Band enthält zum Abschluß die Geschichte der Konzilien von Lima. Für die Konzilien des 16. Jahrhunderts hatte ich in meinem Buch «Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert» bereits einen geschichtlichen Überblick in großen Zügen gegeben (43—56). Dieser Überblick erhält durch Ugarte keine wesentlichen Korrekturen. Wertvoll sind aber die Lebensabrisse und Charakterisierungen der jeweiligen Konzilsteilnehmer. Ferner geht der Verfasser auch den Gründen nach, warum einzelne Bischöfe den Konzilien fernblieben. Die wichtigeren Konzilsbeschlüsse werden resümiert und kommentiert und damit in etwa das nachgeholt, was wir am ersten Band aussetzten (Vgl. NZM, IX, 73). Aufschlußreich sind dann die Ausführungen über das Zustandekommen und den Verlauf des VI. Konzils von Lima im Jahre 1772. Es ist bedauerlich, daß die Approbation dieses Konzils an ganz unbedeutenden Umständen scheiterte und die Akten deshalb nie Rechtskraft erhielten. Diese waren nach Spanien gesandt worden, wo ein Kollegium von Theologen zur Begutachtung bestimmt worden war. Für diese hatte man 20 Abschriften herstellen lassen. In einem Schreiben vom 4. Oktober 1790 (also 17 Jahre nach Beendigung des Konzils) wird der Erzbischof von Lima informiert, er hätte mit seinem Klerus für die Kosten (18 000 reales) aufzukommen. Das Ergebnis war, daß die Konzilsakten in Madrid liegen

blieben, obwohl der Approbation von Seiten des Königs nichts mehr im Wege gestanden wäre. In der politisch ziemlich bewegten Zeit fielen sie dann bald der Vergessenheit anheim (p. 181). In einem abschließenden Kapitel weist der Verfasser noch auf zwei Konzilien des Erzbistums Charcas in den Jahren 1629 und 1774 hin und fügt in einem Anhang nochmals einige bisher unveröffentlichte Dokumente an. — Wenn auch die Edition der Konzilsakten nicht ganz befriedigen kann, besonders wenn man sie etwa mit den kritischen Quellenpublikationen des IHSI vergleicht, so gebührt P. Ugarte doch unser aufrichtiger Dank, daß er uns diese wertvollen Quellen wieder leichter zugänglich gemacht hat. Specker

Gonçalves, Diogo S. J.: *Historia do Malavar.* (Hs. Goa 58 des Arch. Rom. S. J.) Hrsg. und erläutert von Josef Wicki S. J. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 20). XVIII und 142 Seiten, 2 Karten und 1 Faksimile. Verlag Aschendorff, Münster 1955.

Vorliegendes Werk ist schon insofern ein Ereignis, als mit ihm erstmals der Titel der Münsterischen Sammlung «Missionswissenschaftliche Abhandlungen und *Texte*» verwirklicht wird. Seit dem Erscheinen des 1. Bandes (1916) waren bisher nur Abhandlungen, aber noch keine Texte erschienen. Für die Publikation in dieser Sammlung eignete sich das Werk des P. Diogo Gonçalves SJ aus dem Jahre 1615 ganz besonders, weil es für die Einführung junger Missionare der südindischen Mission bestimmt war. Das vom Autor selbst geschriebene und korrigierte Exemplar im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom (Goa 58) ist indessen so schwer leserlich und mit so vielen malabarischen und Sanskritausdrücken durchsetzt, daß es der zähen Geduld und gründlichen Sachkenntnisse eines P. Wicki bedurfte, um es nach mehr als 300 Jahren endlich der Mitwelt zugänglich zu machen. P. Wicki druckt den portugiesischen Text ohne Übersetzung ab, versieht ihn aber mit Erklärungen aller Namen und fremdsprachigen Einschiebsel, so daß die Lektüre dadurch sehr erleichtert wird. — P. Diogo Gonçalves (1561—1640) entwirft in seiner «Historia» ein recht anschauliches Bild von den politischen, sozialen und vor allem religiösen Zuständen der Malabarküste, wobei er im Hinblick auf die künftigen Missionare besonders ausführlich die Heiratssitten der einzelnen Kasten und dann die zahlreichen religiösen Zeremonien und die bedeutendsten Tempel schildert. Im dritten Teil bespricht er die «erros e abusos». Einleitend (S. 95) stellt er den Grundsatz weitherziger Akkommodation für alle Belange des bürgerlichen Lebens auf und begnügt sich damit, nur solche Mißbräuche, die offensichtlich mit dem Naturrecht nicht übereinstimmen (wie Vielweiberei, Kinderheiraten, Witwenverbrennung und verschiedene Arten von Ungerechtigkeiten) abzulehnen. Von missionsmethodischem Interesse ist sodann besonders der 4. Teil, in welchem der eifrige Missionar seinen jüngeren Mitbrüdern die Waffen liefert, mit denen sie die heidnischen Irrtümer widerlegen und die christlichen Wahrheiten darlegen können. Wenn auch Einzelheiten — wie der Herausgeber da und dort klar erkennen läßt — zeitbedingt sind, so dürfte es für den Missionshistoriker doch recht wertvoll sein, einmal in concreto zu erfahren, wie sich die Mission mit dem Heidentum und Islam (der auch noch am Schluß kurz behandelt wird) auseinandergesetzt hat. Mit Recht kann daher der Herausgeber in seiner knappen Einführung schreiben: «Zusammenfassend kann man ohne jede Übertreibung sagen, daß Gonçalves Werk ein sehr gediegener und äußerst wertvoller Beitrag ist für die Indologie und Missiologie.» (S. XV.) — Ein sorgfältig bearbeitetes Personen-, Orts- und Sachregister erhöht zudem den Wert dieses kostbaren Büchleins aus dem 17. Jahrhundert. Beckmann

de Melo, Carlos Mercês, S. J.: *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th—19th Century).* An Historico-Canonical Study. 8°, XXXI + 359 S. Agência Geral do Ultramar. Lisboa 1955.

Eine der wichtigsten Fragen der Missionsgeschichte, die zudem sehr zeitgemäß ist, betrifft die Heranbildung des einheimischen Klerus. Der Goanese P. de Melo hat sich die Mühe genommen, dieses Problem, das bisher nur teilweise für Indien bearbeitet worden war, sowohl in geschichtlicher wie in kirchenrechtlicher Hinsicht einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, und zwar mit einer grundsätzlichen Einstellung, die ihm alle Ehre macht, da er sich die Worte des früheren Erzbischofs von Goa und

Primas von Indien Dom José da Costa Nunes zur Richtlinie nahm: «We are neither Padroado priests nor Propaganda priests: we all are priests of the one Jesus Christ, we all work for one ideal, the conversion of India» (S. 333). Daß die portugiesische «Agência do Ultramar» das Buch mit dieser übernationalen Einstellung und dazu noch in englischer Sprache abgefaßt, in Lissabon gedruckt hat, verdient ausdrückliche Anerkennung. — Der Verfasser gibt uns zunächst einen Einblick in die Geschichte des Christentums in Indien, das nach einer Tradition dort zuerst vom hl. Apostel Thomas verkündet wurde und durch die Ankunft der Portugiesen i. J. 1498 neuen Auftrieb erhielt. 1533 wird Goa zum ersten lateinischen Bistum erhoben und 25 Jahre später Erzbistum, dessen Suffragane mit der Zeit immer mehr zunahmen. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ging Portugals Macht im Osten sichtlich zurück, was auch die Mission beeinträchtigte. Die 1622 in Rom gegründete Propaganda suchte durch Umgehung des Padroado Indien zu helfen, indem sie apostolische Vikare ernannte, was zu langen und schweren Konflikten mit Portugal führte, die bis ins 19. Jahrhundert hinein dauerten. Die Errichtung der Hierarchie in Indien i. J. 1886 und das erste Plenarkonzil i. J. 1950, an dem die Bischöfe des Padroado und der Propaganda teilnahmen, zeigen erfreulicherweise, daß die Gegensätze um des höheren Ideals willen überbrückt werden konnten (S. 3—61). — Im ersten Teil des Werkes behandelt de Melo den einheimischen Klerus unter dem *Padroado*. Hier erhält das Seminar Santa Fé in Goa, 1541 von Mestre Diogo de Borba gegründet und bald darauf von den Jesuiten übernommen, seinen verdienten Platz (65—109). Die Frage, ob die Patres ex iustitia oder ex charitate die einheimischen Knaben ausbilden mußten, wird eher zugunsten letzterer These beantwortet (100). — Die Verordnungen des Konzils von Trient über die Heranbildung eines Diözesanklerus und die einschlägigen Verfügungen der fünf Provinzkonzilien von Goa (1567—1606) kommen in den nächsten zwei Kapiteln zur Sprache (111—147). — 1658 richtete Papst Alexander VII. an den Kapitelvikar von Goa die Konstitution *Sacrosancti apostolatus officii* über «Mißbräuche», die den Padroado-Klerus betrafen, und ein halbes Jahr später erfolgte ein Dekret der Propaganda in der gleichen Angelegenheit. Diese Dokumente, die durch goanesische Brahmanen, ferner durch Dom Mateus de Castro und den portugiesischen Weltpriester Pedro Borges veranlaßt worden waren, werden auf Inhalt und Berechtigung kritisch untersucht und gewertet (150—177). Ein Hauptanliegen jener Zeit war, es möchte der einheimische Weltklerus mehr herangezogen und auch solche zu den Weihen zugelassen werden, die nicht höheren Kasten angehörten. — Im vierten und letzten Kapitel wird der Padroado-Klerus im ausgehenden 18. Jahrhundert, einer Epoche des Niedergangs, und im 19. behandelt. 1762 entstand im ehemaligen Jesuitenkolleg in Rachol (Goa) das erste Diözesanseminar, das nach manchen Wechselfällen unter Erzbischof Dom Valente gegen Ende des 19. Jahrhunderts einen großen Aufschwung nahm. Das Bemühen dieses Prälaten wurde durch das sechste goanesische Konzil (1894—95) noch verstärkt, da es sich auch mit der Heranbildung des Klerus beschäftigte (179—205). — Der zweite Teil des Buches handelt über den einheimischen Klerus in Indien unter der *Propaganda*. Betrüblich ist hier, daß diese gleich anfangs allzu leichtgläubig dem schon erwähnten leidenschaftlichen und einseitigen Goanesen Mateus de Castro traute und daß ihr langjähriger Sekretär Ingoli den Jesuiten grundsätzlich abgeneigt war. Besondere Erwähnung verdienen die Erlasse der Propaganda von 1630 und 1663 zur Förderung einheimischer Berufe und zur Gründung von Seminarien. Eine ähnliche Haltung nahm auch die Synode von Pondicherry 1844 ein durch die Befürwortung von Schulen, Großen und Kleinen Seminarien (256—263), was auch die Propaganda im folgenden lobte und zudem wünschte, es möchten fähige einheimische Priester zu wichtigen Stellen befördert werden (263—276). — 1859—62 erfolgte eine apostolische Visitation Indiens, von Mons. Bonnand begonnen und nach seinem Tod von Mons. Charbonneaux beendet. Beide suchten das Niveau der Seminare zu heben, das sie nicht befriedigte (287). — Unter Leo XIII. entstand 1893 das indische Zentralseminar in Kandy auf Ceylon (319), heute nach Poona verlegt, ein wichtiger Schritt in der Kirche Indiens. 1893—94 fanden ferner zahlreiche Provinzkonzilien statt, die sich eingehend mit dem Nachwuchs und der Ausbildung der Seminaristen beschäftigten. Heute kann die katholische Kirche in Indien als konsolidiert gelten, da sie einen zahlenmäßig starken Welt- und Ordensklerus, viele einheimische Bischöfe und einen einheimischen Kardinal aufweist. Bis zu diesem Stand der Dinge war ein weiter Weg. Wie das möglich war, zeigte uns P. de Melo, der es sich nicht verdrießen ließ, die weitschichtige und in vielen Sprachen geschriebene Literatur zu studieren (die Bibliographie hätte öfters

etwas genauer zitiert werden sollen), und in mehreren wichtigen Archiven zu forschen. Vieles, auch manches Unbequeme und Unangenehme, hatte er zu sagen, aber mit abgewogenem Urteil suchte er Licht und Schatten gerecht zu verteilen. Jos. Wicki S.J.

Bettray, P. Johannes S. V. D.: *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China.* (Analecta Gregoriana Vol. LXXVI.) XL und 411 S. Romae, Universitas Gregoriana, 1955 (Auslieferung in der Schweiz: Buchhandlung Maria-Hilf, Steinhausen, ZG).

Nachdem P. d'Elia in den «Fonti Ricciane» Ricci's Hauptwerk mit einem so reichen Kommentar veröffentlicht hatte, drängte sich eine neue Untersuchung über R's Missionsmethode auf. Der Verfasser vorliegender Dissertation hat in unermüdlichem Fleiß nun alle von seinem Lehrer sowohl in den Fonti wie in weiteren Einzelpublikationen bereitgestellten Materialien sorgfältig gesammelt und sie zu einer plastischen Darstellung von R's Missionsmethode verwandt [1]. In 6 großen Abschnitten (äußere, sprachliche, ästhetische, sozial-rechtliche, intellektuelle und religiöse Akkommodation) wird an Hand der Quellen, wozu auch eine Reihe unveröffentlichter (z. B. Ruggieri's und R's Katechismus — diese und andere wohl im Besitze von P. d'Elia, der sie für den Druck vorbereitet?) gehören, ein anschauliches, bis in die letzten Einzelheiten gehendes Bild dieser Methode geboten. Geschickt sucht der Verfasser Theorie und Praxis, d. h. die prinzipielle Stellungnahme R's zu bestimmten Fragen und ihre Auswirkung im missionarischen Alltag, miteinander zu verbinden und es gelingen ihm dabei einige prächtige Kapitel (z. B. über die Anpassung an die chinesischen Totengebräuche und die Totenehrung mit dem entsprechenden christlichen Verhalten). Auch das allmähliche Reifen der missionsmethodischen Grundsätze bei R. weiß der Verfasser da und dort ins rechte Licht zu rücken. So erfährt die Missionsmethode R's durch ihn eine glänzende Rechtfertigung und eine bisher mit dieser Fülle erdrückender Einzelheiten nicht gekannte Apologie. Darin liegt die Stärke, aber auch die Schwäche der vorliegenden Arbeit. Schon die Tatsache, daß das Quellenmaterial höchst einseitig ist (die Werke R's, einige, aber nur spärliche Äußerungen seiner Mitarbeiter, soweit sie schon von Tacchi-Venturi veröffentlicht wurden, und die Äußerungen chinesischer Freunde und Konvertiten), hätte den Verfasser stutzig und zurückhaltend machen und mit besonderer Sorgfalt hätte er gerade andere Quellen, so bescheiden sie auch im Vergleich mit den genannten sein mögen, heranziehen müssen. So werden vor allem die wenigen bisher bekannt gewordenen Äußerungen chinesischer Quellen, die nicht so voll des Lobes sind wie die der konfuzianischen Freunde, überhaupt nicht erwähnt [2]. Auch die Arbeiten französischer Jesuiten, gerade weil sie in der Beurteilung von R's methodischem Vorgehen von P. d'Elia abweichen, hätten sowohl genannt wie vor allem verarbeitet werden müssen [3]. Aber nicht nur Werke zur Be-

---

1 Im Titel wird sie zwar einengend Akkommadationsmethode genannt, wobei allerdings ein Hauptmoment hervorgehoben wird; tatsächlich aber wird doch das gesamte missionarische Vorgehen Ricci's behandelt.

2 So vermißt man vor allem die Arbeit von O. Francke, Li Tschi und Matteo Ricci. Abh. der preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Berlin 1939, ferner das von Wolfg. Francke angeführte Zeugnis von Li Tschi im Arch. Hist. S. J. 1954, 392 f. Zu nennen wäre nun auch das von H. Busch SVD mitgeteilte Zeugnis des Feng Ts'ung-wu (1556—1627) in Monum. Serica, XIV (1949/55), 160 f. — Überhaupt ist die Heranziehung und Benutzung der sinologischen Fachliteratur äußerst bescheiden, ebenso die der allg. Missionsgeschichte. Nicht einmal Latourette's Missionsgeschichte Chinas oder seine große allgemeine Missionsgeschichte werden angeführt.

3 So fehlt jeder Hinweis auf den Artikel von Alex. Brou SJ, Les tâtonnements du Père M. Ricci. Revue d'Hist. des Missions, 1938, 228—244. Im Anschluß daran nennt auch H. Bernard SJ Ricci's Methode «méthode des tâtonnements» (Le Père Matthieu Ricci et la Société de son temps. Tientsin, 1937, II, 377 — ein Werk, das wohl unter der «sonstigen zu Rate gezogenen Literatur», leider aber nicht unter der «verarbeiteten Literatur» [warum diese neue Unterscheidung statt der üblichen «Quellen und Literatur»?] — genannt wird), ebenso in den «Problèmes Missionnaires» (Tokyo,

urteilung von R's Methode werden nicht angeführt, sondern nicht einmal grundlegende Untersuchungen über seine Werke selbst [4]. Für die Frage der Gottesnamen und deren Beurteilung stützt sich der Verfasser ganz einseitig auf P. d'Elia und den einen oder andern mit diesem übereinstimmenden Autor, während entgegengesetzte Auffassungen nicht einmal genannt werden [5]. Wohl wird die große Bedeutung Valignanos für die Missionsgeschichte Chinas geahnt und seine missionsmethodischen Erlasse für Japan werden auch herangezogen. Aber mit keinem Wort wird die klare Ablehnung R's Akkommodation an die Gottesnamen etc. von der Japanmission erwähnt, wie sie seit langem durch G. Schurhammer, Das Kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts, Tokyo, 1928, 124 ff, bekannt ist. Die grundlegende Tatsache, daß die Chinamission zur Zeit R's der Japan-Provinz S. J. unterstand, wird nicht in Betracht gezogen. Auch von einer Abhängigkeit der Methode R's von spätmittelalterlichen Auffassungen wird leider nichts gesagt. Alles, was der Verfasser über die Bemühungen R's, die konfuzianischen Führerschichten zu gewinnen und zum Kaiserhof zu gelangen, ausführt, war doch, auch wenn es R. wirklich genial ausführte, durch und durch mittelalterlich gedacht (wobei über den Wert oder Unwert des Vorgehens gar nichts gesagt werden soll). Die Berücksichtigung dieser und anderer Faktoren hätten den Verfasser wohl in der Beurteilung von R's Methode vorsichtiger und bescheidener gemacht und auch den Optimismus R's selbst ins rechte Licht gestellt. Er hätte dann wohl auch zeigen müssen, wie verhängnisvoll es war, daß sich R. einerseits so exklusiv an die herrschende Schicht der Gentry band — eine Tatsache, unter der die chinesische Mission bis in die Gegenwart zu leiden hatte — und anderseits den Weg nicht zu den eigentlich religiösen Kreisen des Landes, speziell den Buddhisten, fand. — Es ist zu bedauern, daß der Verfasser, der uns eine so gründliche Beschreibung von R's Missionsmethode bietet, nicht auch die entsprechende Kritik anbrachte, um seiner Darstellung auch die wissenschaftliche und im gewissen Sinne auch abschließende Rundung zu geben. So bleibt die kritische Auseinandersetzung mit R's Missionsmethode immer noch ein Desideratum der Missionswissenschaft. Beckmann

---

1940 — «Le Père Matthieu Ricci et la Méthode des tâtonnements», 33—47). Die kurze «Erledigung» von H. Bernard-Maitre SJ in einer Anmerkung (S. 322 [3]) ist recht armselig. Wenn der Verfasser sich schon mit H. Bernard-Maitre nicht auseinandersetzen wollte, so hätte er doch wenigstens den entsprechenden Artikel seines Lehrers P. d'Elia anführen müssen (Ermeneutica Ricciana, Gregorianum, 1953, 669—679). — Weder P. d'Elia noch der Verfasser haben sich allerdings die Mühe genommen, P. Bernard-Maitre's Standpunkt richtig darzustellen.

4 So vor allem die gründliche Arbeit von H. Bernard SJ, Les adaptations chinoises d'ouvrages européens. Monum. Serica, X, 1945, 1—57, 309—388 (über Ricci, 313 bis 334), dann vom selben Autor La science européenne au Tribunal Astronomique de Pékin. Université de Paris, 1952 u. a. — Vom Werke R's «De Amicitia» wird nur P. d'Elias Übersetzung genannt, während die erste vorher erschienene französische von P. Jos. Dehergne SJ und Stan. Gué (Le Traité de l'amitié[Kiao-yeou-luen] de Matthieu Ricci «Bulletin de l'Université l'Aurore» 1947, 571—619) übersehen wird (überhaupt werden weder die genannte Zeitschrift der franz. Jesuiten noch das Bull. Cath. de Pékin der franz. Lazaristen, ja nicht einmal die Monumenta Serica der eigenen Mitbrüder genannt). Auch das, für die mit Ricci beginnende Beeinflussung des chinesischen Geisteslebens durch europäisches Wissen, so wichtige Werk von P. Hubert Verhaeren CM, Catalogue de la Bibliothèque du Pé-tang, Pékin, 1944—1949, wird nicht angeführt, obwohl doch Ricci den Grundstock zu dieser Bibliothek legte.

5 Schon ein Satz wie der von P. Olaf Graf OSB: «Die früher nicht selten vertretene Ansicht, in den altkonfuzianischen klassischen Schriften käme, wenn nicht der reine Monotheismus, so doch eine Natur- und Vernunftreligion von bemerkenswerter Reinheit und Höhe zum Niederschlag, dürfte doch für immer überholt sein» (Kaibara Ekiken, Leiden, 1942, 233 — zitiert in dem ebenfalls nicht genannten Artikel von Gebh. Frei SMB, Zum chinesischen Gottesbegriff. NZM 1945, 221—228) hätte den Verfasser in seinen Ausführungen vorsichtig und zurückhaltend machen müssen.

Kiemen, Mathias C., OFM, M.A.: *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614—1693.* XII + 216 pp. The Catholic University of America Press Washington, D.C. 1954.

Der Verfasser untersucht in der vorliegenden Dissertation die portugiesische Gesetzgebung bezüglich der Behandlung der Indianer im Gebiete des Amazonas, näherhin, in den Distrikten von Maranhão und Pará im 17. Jahrhundert. Damit hat der Verfasser auch ein bedeutendes Kapitel der brasilianischen Missionsgeschichte geschrieben, denn wie in Spanisch-Amerika so waren auch in den portugiesischen Kolonien Kirche und Staat eine untrennbare Einheit. Auch in Brasilien suchten die Missionare zunächst die Eingeborenen aus den Urwäldern herauszuholen, in Dörfern anzusiedeln, zu zivilisierten Menschen zu erziehen und im christlichen Glauben zu unterweisen. Mit diesem Vorgehen waren auch die weltlichen Behörden und weißen Kolonisten einverstanden, aber aus ganz andern Motiven. Ihnen ging es darum, die Indianer als Sklaven oder doch wenigstens als billige Arbeitskräfte zur Verfügung zu haben. Daraus resultierte ein ständiger Kampf um die Menschenrechte der Indianer. Im Verlaufe des Jahrhunderts erwirkten die Missionare, unter ihnen besonders P. Vieira, S. J., am portugiesischen Hofe verschiedene Gesetze zum Schutze der Eingeborenen, aber deren Durchführung stieß bei den Kolonialbehörden und Kolonisten immer wieder auf größten Widerstand, der einmal sogar zur Rebellion und zur Vertreibung der Jesuiten führte, oder es wurden sonst Mittel und Wege gefunden, um die Gesetze zu umgehen. So weist dieses Kapitel brasilianischer Missionsgeschichte manch unerfreuliche Seite auf. Zu den Sklavenjagden und der oft unmenschlichen Behandlung der Indianer durch die zivilen Behörden und weißen Siedler kommen Rivalitäten unter den einzelnen Orden und Zerwürfnisse mit dem Bischof wie auch mit den weltlichen Behörden. Und doch ist das 17. Jahrhundert ein Ruhmesblatt für die Mission geworden, denn nie wurden die Missionare müde, für die Rechte der Indianer einzutreten, bis ihre Bemühungen endlich durch die Gesetzgebung vom Jahre 1693 endgültig von Erfolg gekrönt wurden. Der Autor schreibt abschließend: «Das System, das die Mission für die Eingeborenen aufgebaut hatte, war nicht vollkommen. Es ist aber kein besseres System, nicht einmal ein ebensogutes an dessen Stelle getreten nach der Säkularisierung der Missionen im Jahre 1759» (186). — Eine Erklärung portugiesischer Wörter und der damaligen Geld-, Gewicht- und Maßeinheiten mit Angabe des equivalenten Wertes trägt viel bei zum besseren Verständnis des wertvollen Buches. Specker

McCloskey, Michael B., OFM.: *The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Querétaro* 1683—1733. 128 pp. Acadamy of American Franciscan History, Washington D.C. 1955.

Das Missionskolleg von Querétaro im Norden Mexikos hat infolge seiner einzigartigen Sonderstellung als Propagandakolleg inmitten der spanischen Patronatsmission die Missionshistoriker von jeher interessiert. Eine zusammenfassende Darstellung konnte aber nur auf Grund umfassender Archivstudien an Ort und Stelle erfolgen. Dazu hatte der Autor ausgiebig Gelegenheit, und die Monographie, die er uns nun vorlegt, läßt in keiner Richtung zu wünschen übrig. — Im ersten Kapitel zeichnet der Verfasser den missionshistorischen Hintergrund. Im 17. Jahrhundert war in der Missionsarbeit Mexikos unter Welt- und Ordensklerus eine Stagnation eingetreten. Man suchte zu halten, was vorhanden war, ohne an weitere missionarische Expansion zu denken. Es mußte zunächst einmal von irgendwoher ein frischer Wind kommen. Dieser kam von einem Mann, der bisher überhaupt nicht in der Missionsarbeit gestanden hatte: Antonio Llinás, der als Lektor in der Franziskanerprovinz in Michoacán tätig war. Da die Biographie dieses Mannes bereits geschrieben ist (P. Emmanuel R. Pazos, De Patre Antonio Llinás Collegiorum Missionariorum in Hispana et America Fundatore 1635—1693, Vich 1936), gibt der Autor nur einen sehr summarischen Lebensabriß, um dann im zweiten Kapitel näher auf die Gründung des Kollegs von Querétaro einzugehen. Die Idee dazu erhielt P. Llinás in Spanien, als er zum Generalkapitel des Ordens nach Toledo (1682) gesandt wurde. Wir können hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Vor allem überrascht es, wie damals in Spanien das Missionsinteresse in geistlichen wie in weltlichen Kreisen immer noch groß war, denn als der Plan zur Gründung des Missionskollegs gefaßt war, war es P. Llinás ein Leichtes, dafür die Approbation des Indienrates zu erhalten und gleich-

zeitig für das zu gründende Kolleg 27 Franziskaner Missionare anzuwerben. Neu an der Sache war, daß das Kolleg der Propagandakongregation unterstellt und von den Franziskanerprovinzen in Mexiko unabhängig sein sollte. Um es gleich vorwegzunehmen, in der Praxis sind daraus keine nennenswerten Schwierigkeiten entstanden. Die Propaganda verlieh dem Kolleg das nötige Ansehen, während sonst in allem der übliche Instanzenweg über das Patronat eingehalten wurde. Querétaro wurde als Sitz gewählt, weil von dort aus eine missionarische Expansion eher möglich war als von Mexiko aus. Die Organisation des Kollegs (Kap. 3) verursachte einiges Kopfzerbrechen, weil man in der Gründung und Ausarbeitung der Statuten etwas voreilig war und zu wenig mit der Wirklichkeit gerechnet hatte. So mußte Llinás im Jahre 1685 nochmals nach Rom, um die revidierten Statuten zur Approbation vorzulegen. Auch gab es anfänglich Schwierigkeiten mit den Franziskanerprovinzen, die die Exemption des Kollegs nicht gerne sahen. Die Missionare begannen ihre Tätigkeit (Kap. 4) zunächst als Volksmissionare unter den Gläubigen, um das religiöse Leben zu erneuern. Seeleneifer und Erfolg waren so groß, daß von überall her sich die Bischöfe um Missionare aus dem Kolleg von Querétaro bewarben. Trotzdem ließ man die Heidenmission nicht aus dem Auge. 1690 wird ein erster Vorstoß nach Neuspanien (Texas) gemacht, aber wegen der Feindseligkeit der Indianer mußte die Mission 1693 wieder aufgegeben werden. Dadurch keineswegs entmutigt, werden neue Versuche unternommen mit dem Ergebnis, daß in einem Indianeraufstand im Jahre 1696 das Kolleg seine ersten fünf Martyrer erhielt. Größer war der Erfolg in Guatemala (Kap. 5), wo sich noch verschiedene heidnische Indianerstämme befanden. Wegen der weiten Entfernung und um diese Mission auf eine sichere Basis zu stellen, fand man es opportun, in Guatemala ein eigenes Missionskolleg zu gründen. 10 Jahre dauerten die Verhandlungen, bis die Approbation des Königs eintraf und das Kolleg am 13. Juni 1701 eröffnet werden konnte. Bald wurde es von Querétaro unabhängig. Die Entwicklung von 1697—1733 (Kap. 6) umfaßt folgende Etappen: 1. Gründung von Missionen zwischen Querétaro und Neuspanien als Zwischenstationen, 2. Gründung eines Kollegs in Zacatecas, 3. Endgültige Organisierung der Mission in Neuspanien und 4. Gründung eines Kollegs in Mexiko City. Über die weitere Entwicklung bis zum Ende im Jahre 1867 gibt der Verfasser noch einen summarischen Überblick. Es muß hervorgehoben werden, daß diese Propaganda-Missionare in allen Arbeiten, die sie unternahmen, immer zuerst die Zustimmung der zuständigen Bischöfe einholten, so daß es nie zu größeren Differenzen kam. Wenn sich auch hie und da menschliche Schwächen bemerkbar machten, so stehen wir doch voll Ehrfurcht und Hochachtung vor diesen Glaubenspionieren, und wir danken dem Autor für das verdiente Denkmal, das er ihnen mit dieser Monographie gesetzt hat. Specker

Marie-Ludovic, Frère: *Le Père Léon Lejeune,* missionnaire et lépreux. Editions maristes: à Mont-St.-Guibert et à Differt (Messancy). Editions «Grands Lacs», 14 Chaussée de Charleroi, Namur, 1954, 248 pp.

Né en 1876 dans un village d'Ardenne, le Père Lejeune débarqua aux Iles Fidji en 1901. Il se livra de tout cœur à chaque emploi qui lui fut confié, faisant partout preuve de talents d'organisateur et d'entraîneur et toujours soucieux de promouvoir le bien spirituel de la Mission. Signalons parmi ses initiatives et ses travaux sa traduction de l'Histoire Sainte en fidjien et son livre de méditations à l'usage des petites Sœurs, des petits Frères indigènes et des catéchistes. Devenu lépreux en 1935, ce missionnaire entreprenant, loin de se décourager et de préoccuper uniquement de son sort, se dévoua seize années durant aux lépreux de Makogaï, mettant toutes ses ressources au service de leur bien-être matériel et moral. C'est donc une belle figure missionnaire que le Frère Marie-Ludovic nous présente dans son livre, écrit d'une plume alerte. J. Cottet

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1955. 96 S. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg 1955.

Das diesjährige Jahrbuch des SKAMB ist im Anschluß an die Schweizerische Missionsausstellung ganz dem Schweizerischen Missionswerk gewidmet. Das gesamte Schweizerische Missionswesen in Vergangenheit (Beckmann) und Gegenwart (Bühlmann) kommt zur Darstellung, und der bekannte Statistiker Prof. Dr. Edgar Schorrer bietet ein zahlenmäßiges Entwicklungsbild. Der Redaktor des «Evangelischen Missionsmagazins» (Ba-

sel), Dr. H. Dürr, gibt einen Überblick über «Evangelische Missionen in der Schweiz». Trotz einiger unvermeidbarer Ungenauigkeiten wird das Missionsjahrbuch 1955 für Jahre hinaus das Nachschlagewerk über das Schweizerische Missionswesen bleiben.

Specker

Hofinger, Jean, S. J.: *Notre Message. Thèmes principaux de la prédication chrétienne, élaborés spécialement pour les Missions.* Traduction adaptée par J. Seffer, S. J. Les Editions de Lumen Vitae, 184 rue Washington, Bruxelles. 1955. 184 pp.

Der Zweck und der Wert dieses Buches wurde schon anläßlich der lateinischen Original-Ausgabe in dieser Zeitschrift besprochen (NZM 1948, 150 f.). Aus der vorliegenden französischen Übersetzung und Erweiterung spürt man den ganzen Geist des Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse heraus. Nicht nur wird nach jeder Katechese eine dem Thema entsprechende und am Schluß eine zusammenfassende Bibliographie über katechetische Werke gegeben, sondern auch die Katechesen selber sind an vielen Stellen ergänzt durch religionspsychologische Anregungen, gedankliche Bereicherungen und konkrete Illustrationsmöglichkeiten. Dadurch gewinnt das Buch bedeutend an Wert und wird für den Missions- wie für den Heimatseelsorger zur anregenden Lektüre.

P. Walbert Bühlmann

Gilhuis, Dr. J. C.: *Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingswerk met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzondre op Midden-Java.* 225 pages. J. H. Kok N. V. Kampen, 1955.

L'Eglise réformée de Hollande a encore produit une thèse de missiologie. Elle est consacrée aux problèmes posés par le développement des Eglises indigènes en pays de mission. L'A. est parti de la constatation que jusqu'au début du 20ème siècle les milieux missionnaires se sont très peu souciés de déclarer Eglises majeures les communautés issues de leur activité apostolique. Pour ce qui est des milieux réformés hollandais, le synode de Middelburg en 1896 avait proclamé le principe «van Kerk tot Kerk»: l'apostolat missionnaire, œuvre d'Eglise doit aussi aboutir à l'établissement d'une Eglise indigène indépendante. On tenta bien quelques efforts à Java en 1900 pour réaliser ces principes, mais dans l'ensemble les cercles missionnaires se contentèrent de discussions académiques et de controverses abstraites. Ce n'est réellement qu'au cours du 20ème siècle qu'on s'est soucié de l'existence d'Eglises indigènes unies organiquement, et non subordonnées, aux Eglises de Hollande. L'A. va examiner comment la situation a évolué pendant ce demi siècle d'histoire missionnaire et voir comment on a résolu les questions posées. Il s'agit donc des aspects ecclésiaux de l'œuvre missionnaire, du problème des relations des Eglises missionnaires occidentales avec les Eglises issues de leur action à l'étranger. L'A. scrute cette question d'abord en général, puis se réfère à la situation particulière de l'Indonésie. Concrètement, le problème est quadruple: D'abord, l'aspect *confessionnel:* quelle profession de foi devra-t-on adopter en pays de mission et quelle sera sous cet aspect l'influence de l'Eglise-mère? Il y a eu de nombreuses tendances: indifférentisme, acceptation des confessions occidentales, adhésion assez vague à «Christ without formulae or creeds», syncrétisme. Sur cet arrière-plan général, l'A. examine alors la situation à Java et se réjouit d'y voir l'Eglise locale accepter le Catéchisme d'Heidelberg, ancienne profession de foi occidentale dépassant le strict donné biblique. Il y a aussi l'aspect *financier:* les nombreuses questions matérielles soulevées par la création des Jeunes Eglises. Un nouveau chapitre analyse l'aspect *œcuménique:* les relations avec les autres confessions représentées à Java. Enfin l'aspect *missionnaire* du problème de l'influence des Eglises sur l'ensemble de la vie nationale, de son rayonnement intégral. C'est donc tout le problème du «self-supporting, self-governing, self-extending» qui est étudié à travers les discussions de la première moitié du siècle et adapté à la situation particulière de l'Indonésie. Il n'y a pas lieu, semble-t-il de céder au pessimisme devant les difficultés actuelles. Il faut au contraire croire que les lacunes du passé, les étroitesses d'esprit, les insuffisances des Eglises occidentales comme aussi des jeunes Eglises n'empêcheront nullement toutes les Eglises chrétiennes de prendre conscience de leurs responsabilités actuelles et de la nécessité d'une étroite collaboration.

On saura gré à l'Auteur d'avoir tracé quelques routes vers l'intelligence de ces problèmes si complexes. P. Lefebvre, C.I.C.M.

Nagai, Dr. Paolo Takashi: *Notizen auf einem Sterbebett.* Autorisierte Übersetzung aus dem Japanischen von Olaf Graf O.S.B. 344 Seiten. Eos-Verlag, St. Ottilien, 1954.

Vorliegende Essays, die angesichts des Todes unter größten materiellen und geistigen Entbehrungen entstanden, sind ein ergreifendes Dokument gläubiger Zuversicht und christlicher Gelöstheit. Sie umspannen nicht nur religiöse Themen, sondern sind einer bunten Vielheit allgemein menschlicher Überlegungen gewidmet. Die vielen eingestreuten Erinnerungen tragen durchwegs autobiographischen Charakter und die mannigfachen Vorschläge betreffen speziell den materiellen und geistigen Aufbau Japans nach dem Kriege. Darüber hinaus bilden sie ein überaus wertvolles Quellenmaterial, das uns die Seele eines japanischen Konvertiten in ihrer ganzen Größe und Heiligkeit, aber auch in ihrem menschlichen Ringen und Streben zeigt. Gleichzeitig sind sie aber auch die beste positive Antwort moderner Zeit auf die vielfach gestellte Frage, ob und wie weit das Christentum noch den gebildeten Menschen des Fernen Ostens ansprechen und ihm etwas geben kann. Dank der sorgfältigen Übersetzung, die mehr auf Genauigkeit als auf Schönheit des Stiles schaut, und der vielen aus reichem Wissen geschöpften Erklärungen japanischer Sitten und Gebräuche liegt hier ein Werk vor, das nicht nur den Missionsfreund, sondern jeden um die Tiefe menschlicher Bereiche interessierten Leser bereichern wird. Beckmann

Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit in Einzeldarstellungen. 126 Seiten. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1954.

Wer sich gut und zuverlässig, doch ohne Studium der umfangreichen Sonderliteratur über die nichtchristlichen Religionen orientieren will, kann es an Hand dieses schmalen Bändchens tun. Die einzelnen Beiträge stammen von anerkannten Fachleuten (H. v. Glasenapp über Hinduismus, W. Gundert über Buddhismus, W. Fuchs über chinesische Religionen, O. Hansen über Parsismus, H. J. Schoeps über das Judentum und R. Paret über den Islam) und suchen sachlich und allgemein verständlich Wesen und Bedeutung der einzelnen Religionssysteme den Lesern nahezubringen. G. Mensching umschreibt in einem einleitenden Kapitel «Wesen und Ursprung der Religion» (mit starker Anlehnung an Rud. Otto), während der Basler Philosoph Karl Jaspers in einem Schlußkapitel die Folgerungen für das abendländische Christentum zieht und weitgehendes Verständnis mit entsprechender Toleranz fordert (wobei allerdings sein Toleranzbegriff sich nicht mit dem unsrigen deckt und zu weit gespannt ist). Beckmann

Eranos-Jahrbuch 1953. Band XXII. Mensch und Erde. Mit 8 Kunstdrucktafeln. 496 Seiten. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Rhein-Verlag Zürich 1954. — *Eranos-Jahrbuch 1954.* Band XXIII. Mensch und Wandlung. Mit 10 Kunstdrucktafeln. 456 Seiten. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Rhein-Verlag Zürich 1955.

Mit jedem der 23 Bände wird es noch klarer, welch große Bedeutung die jährlichen Eranostagungen in Ascona und deren Veröffentlichungen auch für das Gebiet der vergleichenden Religionskunde und damit indirekt für die Mission haben. Im Jahrbuch 1954 hat Prof. Benz-Marburg innerhalb seiner Darlegungen über die Mythologie Auffassung von Schelling ganz grundlegende Dinge über Heidentum und Christentum, Mythologie und Offenbarung, und einige missionarische Konsequenzen gesagt, Dinge, die Theoretiker und Praktiker der Mission beachten sollten. — Den ersten der beiden anzuzeigenden Bände eröffnet Neumann (Tel Aviv) mit einer hellsichtigen Analyse der neuen Einstellung des Menschen zu Erde und Erdhaftem. Die bisherige Dualität Erde-Himmel, Natur-Geist, beginnt sich in einem Neuen, im «Kind», zu einen, das Dunkel-Erdhafte beginnt von Innen zu leuchten, es wird heilige Ehe (Hierogamos) von oben und unten. Über kosmische Hierogamosvorstellungen berichtet Eliade-Paris, über die

Beziehungen der Heiligen Höhle (Geburtsgrotte) zur Erde referiert Benz-Marburg und über das Verhältnis Erde-Paradies bei den Kirchenvätern der Pariser Jesuit Daniélou, um nur auf einiges hinzuweisen. — Wandlung wird im Jahrbuch 1954 nicht nur in Bezug auf den Einzelmenschen genommen, sondern auch in Bezug auf die Stadien der Menschheitsentwicklung, ja der Theogonie im Sinne Schellings, dem Benz anläßlich des 100. Todestages eine hervorragende Studie widmet, die doch völlig in den Rahmen der Tagung hinein paßte. In beiden Bänden behandelt Portmann-Basel zum Abschluß den biologischen Aspekt des Tagungsthemas in seiner originellen und tiefgründigen Art, die zeigt, wie Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften sich gegenseitig befruchten können. Frei

Abd-el-Jalil, J. M., O. F. M.: *Maria im Islam.* 104 S. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1954.

Courtois, V., S. J.: *Mary in Islam.* 79 pp. The Oriental Institute, 30, Park street, Calcutta 1954.

Anlaß zur Übersetzung des 1950 auf Französisch herausgekommenen Abrisses des Marienlebens und der bedeutendsten Marienprobleme im Islam gab ein Vortrag, den der Verfasser im Oktober 1953 in Werl/Westf. hielt. Diese Eindeutschung, «die der Verfasser in besonderer Weise liebt» und die zwei Zuhörer besorgten, liest sich flüssig; für die Besprechung des Werkleins durch P. Henninger, der sich selber mit einigen mariologischen Fragen in seinem Buch «Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran» (Schöneck 1951) befaßt, verweisen wir auf NZM 6 (1950), S. 317. — Courtois' kurze Studie, die ebenfalls schon früher (in seinem Bulletin «Notes on Islam») veröffentlicht und dann in einigem ergänzt wurde, bietet eigentlich nicht viel Neues über Abd-el-Jalis hinaus, beabsichtigt ebenso, keine streng wissenschaftliche Untersuchung der Geschichte, der theologischen Probleme oder der Quellen zu sein, sondern einen kurzen Überblick über die Ereignisse aus dem Leben der Mutter Jesu zu geben, die im Koran, dem Hadith (Tradition) und den Historikern des Islams im allgemeinen Erwähnung finden: Name, Geburt, Mutterschaft, Besuch der Magier, spätere Jahre, ihre Privilegien (Sündelosigkeit, Mutterschaft und Jungfräulichkeit). Ein eigener Abschnitt ist der Bedeutung Mariens im Sufismus und Folklore gewidmet; davon gilt jedoch, daß er viel zu summarisch gehalten ist. Wenn man wirklich von einer «Marian presence» im Leben vieler Gläubigen und schon im Koran von Keimen einer Imitatio Mariae (Jalil) zu sprechen wagt, müßte eine methodische und gründliche Untersuchung die ganze Auswirkung im Volkskult zu erfassen suchen. — Doch im Bemühen um besseres gegenseitiges Verstehen und Einandernäherkommen kann dieses Bändchen über die «größte aller Frauen» eine schöne Aufgabe erfüllen. Jak. Baumgartner, S. M. B.

Hermanns Mathias (S. V. D.): *The Indo-Tibetans.* The Indo-Tibetan and Mongoloid Problem in the Southern Himalaya and North-Northeast India. 159 pp. K. L. Fernandes, Bandra, Bombay 20, 1954.

Der Verfasser, Mitglied des Anthropos-Institutes, Bombay, hat als Ethnograph einen hervorragenden Namen. So sind wir schon im voraus zur Annahme berechtigt, daß die hier anzuzeigende Studie zur Spezialfrage der Indo-Tibetaner (Zusammenhänge zwischen Mongolen und Indern im Grenzgebiete Tibet-Nepal-Nordindien) fachmännischen Wert beanspruchen darf. Tatsächlich vernehmen wir im Verlaufe des Buches, daß der Verfasser besonders den abgelegensten Stämmen von Nepal, Sikkim, Bhutan nachgegangen ist, um so am ehesten die ursprünglichsten Eigenarten festzustellen. Sein Beitrag besteht vorab in der Feststellung, daß der Einfluß der mongolischen Kultur auf Indien durch die Vermittlung der Indo-Tibetaner, eben der genannten ursprünglichen Bevölkerung, größer war als bis anhin angenommen worden war. In dieser Hinsicht ist der VII. Abschnitt, p. 130—155, von besonderem Interesse. Sowohl die schlichten Berichte wie die zahlreichen Photos zeugen denn auch vom unmittelbaren längeren Kontakt P. Hermanns mit den beschriebenen Völkerschaften und von seiner Vertrautheit mit den ethnologischen Mongoloiden- und Indier-Problemen. P. Crispin Moser OFMCap.

Tappe, Friedrich S. J.: *Soziologie der japanischen Familie.* 154 S. Aschendorff, Münster 1955.

Die Schrift ist erschienen als 2. Band der Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, herausgegeben von Joseph Höfner. Der Untertitel: Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems gibt ihren Inhalt in großen Zügen wieder. — Zuerst werden die geschichtlichen Grundlagen des japanischen Familiensystems in der Frühzeit, Taikareform, Feudalzeit, Tokugawa- und Meijiperiode dargelegt. Soweit das auf knappen 10 Seiten möglich ist, wird alles geboten, was auch einem Laien, der in der japanischen Geschichte nicht zuhause ist, die Darlegung verständlich macht. — Ein zweiter Abschnitt handelt über die Grundanschauungen und die Ethik des japanischen Familiensystems, besonders anhand der früher in allen Staatsschulen gebrauchten «Lehrbücher für Moralunterricht»: Grundbegriff des «Hauses», Eltern-Kind-Beziehung und die Tugend der Pietät, die das Rückgrat des ganzen Systems bilden, Beziehungen der Gatten, Schwiegertochter-Schwiegereltern, Geschwister, Verwandte. Darnach kommt in der Ethik des japanischen Familiensystems vor allem die Vertikale zur Geltung, die auch dort, wo sie Liebe und Vertrautheit lehrt, doch immer wieder die Notwendigkeit von Unterordnung, Gehorsam, Ehrfurcht betont, im Gegensatz zur neuesten Nachkriegsreform, die nicht mehr auf den «feudalen» Anschauungen von «hoch und niedrig», «befehlen und gehorchen», sondern auf dem «demokratischen» Ideal der «Achtung vor der Würde des Individuums» und der «wesentlichen Gleichheit der Geschlechter» aufbaut. — Der 3. Abschnitt über das Recht des japanischen Familiensystems ist bei weitem der ausführlichste. Durch einige z. T. wohl unvermeidbare Wiederholungen wirkt er vielleicht etwas ermüdend. Ausführlich wird zuerst die Rechtslage nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch von 1898 dargelegt. Darauf folgt eine Zusammenfassung aller Änderungen, die eine Regierungskommission im sogenannten «Umriß einer Reform des Bürgerlichen Gesetzbuches» 1925/27 vorschlug und schließlich eine knappe Darstellung des neuen Familien- und Erbrechtes von 1947/48. — Abschließend wird in einem 4. Abschnitt das japanische Familiensystem kurz der katholischen Auffassung gegenübergestellt. — Der Verfasser kommt zum Ergebnis, daß «die natürliche Ethik des japanischen Familiensystems viel Gutes und Allgemeingültiges enthält, das auch in der übernatürlichen Ethik des Christentums seine Stellung und seinen Wert behält.» Anderseits aber stellt er fest, daß «die Problematik der japanischen Ethik aber auch die Wahrheit bestätigt ...: daß die göttliche Offenbarung moralisch notwendig ist, damit in religiösen und sittlichen Fragen auch das, was an und für sich dem Verstande zugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne irgend eine Beimischung von Irrtum erkannt werden kann». Er glaubt aber auch, daß «die katholische Moraltheologie ... aus der Beschäftigung mit anderen Systemen und der Auseinandersetzung mit ihnen Anregung und Bereicherung schöpfen kann». Seine Arbeit will ein erster Versuch einer solchen Auseinandersetzung auf dem Spezialgebiet des japanischen Familiensystems sein. — Da die heutige Generation der Erwachsenen in Japan noch zum weitaus größten Teil den alten Schul- und Moralunterricht genossen hat und vor allem auf dem Lande die alten Anschauungen und Sitten sich noch lange auswirken werden, ist diese mit einem reichen Literaturverzeichnis versehene Schrift vor allem für den angehenden — und vielleicht auch für manchen älteren — Japanmissionar von großem Interesse, und sie kann ihm helfen, nicht bloß manche Bräuche der «Alten» zu verstehen, sondern auch die Problematik der modernen Umstellung, die wohl — gelinde gesagt — etwas abrupt und unorganisch auf das Alte aufgepfropft wurde, besser zu erfassen. Ein Stichwortverzeichnis und eine Liste mit den japanischen Zeichen für die Fachausdrücke wären ihm dabei eine willkommene Ergänzung. M. Blöchliger, SMB

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Uznach SG
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP., Paris
P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap., Fribourg

XI. Jahrgang 1955 Onzième année

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

	Seite
Beckmann, Joh., SMB, Einheimischer Klerus und Rassenfrage	1—14
Berden, Edoald, OFM, The Carmel in Sind . . . . 169—178	241—250
Biermann, Benno, OP, War Martin Martini chinesischer Mandarin?	221—226
Boudens, Robrecht, OMI, Negombo, un centre de résistance catholique à Ceylan sous l'occupation hollandaise (1658—1796)	81—91
Bühlmann Walbert, OFMCap, Die Predigtweise in Afrika 204—220	251—265
Cieslik, Hubert, SJ, Die Heilige Schrift in der alten Japanmission	30—41
Combaluzier, Fernand, CM, François-Marie Halnat (14 novembre 1760—31 juillet 1808) (3)	42—55
Hofinger, Joh., SJ, Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache	56—62
— Der priesterlose Gemeindegottesdienst in der Mission	122—141
Kellner, Josef, SJ, Priesterlose Gemeindefeier in den Missionen	283—300
Köster, Hermann, SVD, Der Missionar in der neuen Zeit	161—168
Kowalsky, Nikolaus, OMI, Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 . . . . . 92—104	179—190
Lefebvre, Pierre, CICM, La théologie missionnaire de Gustave Warneck	15—29
Van Hecken, Jos., CICM, Les réductions catholiques du pays des Ordos 105—121 191—203	266—282
Walter, Gonsalvus, OFMCap, Ordens- und Missionsberuf im Missionsorden	63—68

Kleine Beiträge

Beckmann, Joh., SMB, Prof. Dr. J. P. Steffes (1883—1955)	142—143
Hofinger, Joh., SJ, Internationaler Katechetischer Kongreß für Afrika	301—302
Kilger, Laurenz, OSB, Messis, Die Schweiz. Wandermissionsausstellung	303
Van Hecken, Jos., CICM, Les Crypto-chrétiens du Japon au XX^{e} siècle	69—70

Literarische Umschau — Revue des Revues

Basetti-Sani, Giulio, OFM, L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire et la Théologie Musulmane	71—74
Bühlmann, Walbert, OFMCap, Die Zeitschriften der katholischen afrikanischen Studenten	304—305
Graf, Olaf, OSB, Theologie und Mission (Zu einem Buch von H. Köster)	226—231
Wicki, Jos., SJ, Altchristliche Marathi-Literatur in heutiger Sicht	145

Miscellanea

Religionssoziologie und Missionen (Beckmann)	29
Geschichte der chinesischen Hierarchie (Bürkler)	41
Missionspresse der Weißen Väter im Dienste Nordafrikas (Hengartner)	68
Teilnahme der beschaulichen Orden am Missionswerk (Beckmann)	68
«Institute for Mission Apologetics» (Beckmann)	74
Neue Zeitschrift und neue Bibliothek im Dienst afrikanischer Musik (Plangger)	104

Ein neues Priesterseminar (Laufer) 121
Pour la formation spirituelle des religieuses et des religieux laïcs (Triponez) 143
Festschrift für P. Francis Borgia Steck, OFM (Beckmann) 144
Première traduction chinoise et japonaise complète de l'A. T. (Camps) . 190
P. Pedro de Leturia, SJ (Specker) 305
Monumenta Serica (Beckmann) 306
Vereinigung F. O. M. B. E. P. (Bürkler) 306

Besprechungen — Comptes rendus

Abd-el-Jalil, Maria im Islam (Baumgartner) 319
Actes de la Première Rencontre des Dirigeants d'Apostolat des Laïcs en terre Africaine (Züger) 157
Armattoe, Deep down the blackman's mind (Bühlmann) 239
Barassin, Naissance d'une chrétienté (Combaluzier) 153
Benavides' Memorial of 1630 (Beckmann) 232
Bettray, Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci, SJ, in China (Beckmann) 313
Beyer, Les Instituts Séculiers (Zürcher) 80
Bibliografia Missionaria, Anno XVIII (Specker) 307
Bouchaud, La Côte du Cameroun (Morant) 78
Burrus, Kino Reports to Headquarters (Beckmann) 233
Castro, Misoneros Agustinos en el Extremo Oriente 1565—1780 (Bürkler) 148
Catholicisme, Encyclopédie (Beckmann) 307
Courtois, The christian doctrine (Seffer) 236
Courtois, Mary in Islam (Baumgartner) 319
Cuvelier-Jadin, L'Ancien Congo (Beckmann) 308
Delius, Geschichte der irischen Kirche von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert (Kilger) 146
De Melo, The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (Wicki) 311
Denolf, Aan de Rand van de Dibese (Beckmann) 238
Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit (Beckmann) . . 318
Directório Missionário da Missão Sui Juris da Guiné (Zürcher) . . . 79
Dschu Hsi, Djin-Si Lu (Frei) 158
Dussercle, Du Kilima-Ndjaro au Cameroun (Baumgartner) . . . 155
Eranos-Jahrbuch 1953 und 1954 (Frei) 318
Exposição d'Arte Sacra Missionária (Beckmann) 80
Fischer, Die Entstehung der Schweiz. Kapuzinerprovinz (Kilger) . . . 240
Franciscus de Vitoria, De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in barbaros relectiones (Zürcher) 146
Freitag, Dich preisen die Völker (Baumgartner) 234
Gilhuis, Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingswerk (Lefebvre) . . 317
Gonçalves, Historia do Malavar (Beckmann) 311
Gypkens, Fahrt am Äquator (Bürkler) 156
Heinisch, Südost-Asien (Beckmann) 239
Hermanns, The Indo-Tibetans (Moser) 319
Hitz, L'annonce missionnaire de l'Evangile (Clerici) 235
Hofinger, Notre Message (Bühlmann) 317

Huber, Kreuze über Nagasaki (Clerici) 152
Johanns, La Pensée religieuse de l'Inde (Frei) 80
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1954 (Specker) 156
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1955 (Specker) 316
Kiemen, The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region 1614—1693 (Specker) 315
Lagunda Grammar (Bühlmann) 239
Laures, The Catholic Church in Japan (Blöchliger) 151
Laures, Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan (Blöchliger) 151
Leite, Artes e offícios dos Jesuítas no Brasil 1549—1760 (Kilger) . . 77
Local Leadership in Mission Land (Bruggmann) 236
Maconi, Etnologia Sociale (Plangger) 160
Marie-Ludovic, Le Père Léon Lejeune (Cottet) 316
McCloskey, The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Querétaro 1683—1733 (Specker) 315
Mehr, Auxilium Scriptorum (Bürkler) 160
Missie en Liturgie (Camps) 79
Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (Plangger) . . 156
Monumenta Missionaria Africana, IV (Kilger) 232
Monumenta Peruana, I (Specker) 307
Nagai, Notizen auf einem Sterbebett (Beckmann) 318
Numen (Frei) 160
Ohm, Die Religionen in Asien (Beckmann) 237
Palmer, Chinas große Prüfung (Clerici) 154
Panikkar, Asien und die Herrschaft des Westens (Beckmann) . . . 233
Pflaum, Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi (Beckmann) 150
Price, African Marriage (Reuter) 237
Rétif, Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres (Amstutz) . 75
Rondelez, Scheut getuigt in China (Camps) 155
Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens, 3 (Kilger) 146
Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (Seiler) 240
Schütte, On Mamori no Santa Maria (Beckmann) 153
Semaine d'études du S.I.L.M. (Züger) 236
Sinica Franciscana, V (Combaluzier) 148
Sugranyes de Franch, Raymond Lulle, Docteur des Missions (Henninger) . 77
Tappe, Soziologie der japanischen Familie (Blöchliger) 320
Tsuzu, Arte del Cha (Beckmann) 153
Ugarte, Historia de la Iglesia en el Perú (Specker) 147
Ugarte, Concilios Limenses, II, III (Specker) 310
Van Bulck, Mission linguistique 1949—1951 (Bühlmann) 238
Van Straelen, The Religion of Divine Wisdom (Feifel) 159
Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier, novembre (Combaluzier) 75
Wyder, Die Heidenpredigt (Bühlmann) 158

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion Rédaction

Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B.

P. Dr. Laurentius Kilger O. S. B., Uznach

P. Dr. Pierre de Menasce O. P.
Ecole des Hautes Etudes, Paris

P. Dr. Walbert Bühlmann, O. F. M. Cap.

XI. Jahrgang Heft 1 1955 Onzième année Fasc. 1

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Beckmann, Joh., SMB, Einheimischer Klerus und Rassenfrage . 1

Lefebvre, P. Pierre, CICM, La théologie missionnaire de Gustav Warneck 15

Cieslik, P. Hubert, SJ, Die Heilige Schrift in der alten Japanmission 30

Combaluzier, Fernand, CM, François-Marie Halnat (1760—1808) Documents (3) 42

Hofinger, P. Joh., SJ, Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache (Herz-Jesu-Verehrung) . . . 56

Walter, P. Gonsalvus, OFMCap, Ordens- und Missionsberuf im Missionsorden 63

Van Hecken, P. Jos., CICM, Les Crypto-chrétiens du Japon au XX^e siècle 69

Miscellanea 29 41 68 74

Literarische Umschau — *Revue des Revues*

Basetti-Sani, P. Giulio, OFM, L'Institut Dominicain d'Etudes orientales et la Théologie Musulmane 71

Besprechungen — *Comptes Rendus* 75

Rétif, Foi au Christ et mission (Amstutz) - Vie des Saints (Combaluzier) - Sugranyes de Franch, Raymond Lulle (Henninger) - Leite, Artes e ofícios (Kilger) - Bouchaud, La Côte du Cameroun (Morant) - Missie en Liturgie (Camps) - Directório Missionária . . . da Guiné (Zürcher) - Exposição d'Arte Sacra Missiónaria (Beckmann) - Johanns, Pensée religieuse de l'Inde (Frei) - Beyer, Les Instituts Séculiers (Zürcher).

La «Nouvelle Revue de science missionnaire» paraît quatre fois par an, en fascicules de 80 pages. Le prix de l'abonnement pour la Suisse est de fr 10.40, pour l'étranger de fr 14.— (p. l'Amérique $ 4.-). Pour la Suisse: Chèque postal: Lucerne, № VII 10781 Pour l'abonnement et tout envoi s'adresser à la:

Nouvelle Revue de science missionnaire
Séminaire Schöneck / Beckenried (Suisse).

Die Zeitschrift kann in folgenden Ländern durch die Post abonniert werden: Belgien, Dänemark, Finnland, Holland, Italien, Luxemburg, Französisch Marokko, Portugal, Schweden, Westdeutschland (inkl. West-Berlin), Vatikan.

Die «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» erscheint vier Mal jährlich, in Heften von je 80 Seiten. Abonnementspreis für die Schweiz Fr. 10.40, Ausland Fr. 14.— (Amerika $ 4.—), Schweiz: Postcheck: Luzern, № VII, 10781.

Bestellungen und alle Sendungen (Rezensions- und Tauschexemplare) sind zu richten an

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Seminar Schöneck
Beckenried (Schweiz).

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Koppers, Wilhelm, Professor Pater Wilhelm Schmidt. Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Werkes. SA: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien LXXXIII (1954) 87-96.

Missië en Liturgie. 72 pp. Uitgave Tijdschrift voor Liturgie. Abdij Affligem, Hekelgem/België (1954).

Price, Thomas, African Marriage. 57 pp. I.M.C.Research Pamphlets No. 1. SCM Press Ltd, 56 Bloomsbury street, London, 1954.

Silva Maia, P. António da, Catecismo para a Primeira Comunhão particular. Traduzido da Edição da «União Gráfica», para Mussele, dialecto do «Mbundu». 32 pp. Seminário das Missões, Cucujães, 1954.

— — Epístolas e Evangelhos dos Domingos e Festas, seguidos de breves comentários em Musele, dialecto do «Mbundu», para uso dos povos católicos, nativos do Cuanza-Sul, Angola, por ... 303 pp. Seminário das Missões, Cucujães, 1953.

— — Guia Prático para a Aprendizagem das Linguas Portuguesa e Omumbium (Lingua Indígena de Gabela-Amboim-Cuanza-Sul-Angola). «Dialecto do Kimbundo». 160 pp. Seminário das Missões, Cucujães, 1951.

— — O meu livro de Orações e Cânticos, em Portugués e Omumbuim, dialecto do «Kimbundu», para uso das Escolas Rurais nomeadamente das Paróquias e Missões Católicas do Cuanza-Sul, composto, ordenado e traduzido pelo ... 190 pp. Seminário das Missões, Cucujães, 1952.

— — Primeiros Elementos da Doutrina Cristã em Portugués e Omumbuim (dialecto do «Kimbundu»), extraídos do Catecismo publicado por ordem de la Sua Santidade o Bem-aventurado Papa Pio X. Para uso dos Povos Indígenas do Cuanza-Sul, Arquidiocese de Luanda - Angola. Tradução de ... 123 pp. Seminário das Missões, Cucujães, 1951.

Tsutsu, Juan Rodríguez SJ, Arte del Cha, Edición por J. L. Alvarez-Taladriz. Monumenta Nipponica Monographs No. 14. 106 pp. Sophia University, Tokyo 1954.

Verschueren, J., Haïti. I. Panorama: Supplément 1948—1953. 541-602 pp. III. Vaudoux: Supplément 1948—1953. 469-503 pp.

— — Appréciations sur «La République d'Haiti». Lettres d'Autorités et Recensions. 79 pp. Editions Scaldis, 24, rue Hoender, Wetteren, Belgique. 1954.

Abd-el-Jalil, J. M., OFM, Maria im Islam. 104 S. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl i/Westf., 1954.

Augustinus, Das religiöse Leben. Gesammelte Texte mit Einleitung von Otto Karrer. 382 Seiten. Verlag Ars Sacra, München, 1954.

Björkhem, John, Die verborgene Kraft. Probleme der Parapsychologie. Mit einem Vorwort von H. J. Urban. 250 Seiten. Walter Verlag, Olten, 1954.

Bornemann, Fritz, P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge (Micro-Bibliotheca Anthropos Vol. 17). SA: Anthropos 49 (1954) 663-668.

— — P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion (Micro-Bibliotheca Anthropos Vol. 18). SA: Anthropos 49 (1954) 669-682.

— — Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt SVD (1868—1954). SA: Anthropos 49 (1954) 385-432.

Courtois, V., SJ, Mary in Islam. 79 pp. The Oriental Institute, Park Street 30, Calcutta, 1954.

Denolf P., CICM, Aan de Rand van de Dibese. (Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoires - Coll. in 8e. Tome XXXIV, fasc. unique.) 846 pp. Avenue Marnix 25, Bruxelles, 1954.

Dussercle, Roger CSSp, Du Kilima-Ndjaro au Cameroun. Monseigneur F.-X. Vogt (1870—1943), 208 pp. Ed. Les Pères du St-Esprit, 393, Rue des Pyrénées, Paris XXe.

D'Elia, Pasquale M., SJ, Una Storia della Filosofia Cinese. SA: Studia Patavina 3 (1954) 425-460.

Enquête sur la Formation au Ministère en Afrique. Rapport du 2e voyage d'enquête. Par S. Bates, Chr. Baeta, Fr. Michaeli, B. Sundkler. SA: Le Monde Non Chrétien, 30 (Paris 1954) 115-260.

Forrestal, Peter P., CSC, Benavides' Memorial of 1630. Transated by ... With an historical introduction and notes by Cyprian J. Lynch OFM. 96 pp. Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1954.

Freitag, P. Dr. Anton, SVD, Dich preisen die Völker. 422 Seiten. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen, Rhld., 1954.

Frick, Johann, SVD, Märchen aus Ch'ing-hai. Zugleich Einführung zu: Johann Frick SVD., Chinesische Märchentexte aus Ch'ing-hai (Micro-Bibliotheca Anthropos Vol. 8). SA: Anthropos 49 (1954) 511-552.

Gerstner, Andreas, SVD, Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung (Nordost-Neuguinea) 1. Teil. SA: Anthropos 49 (1954) 460-480.

Heinrichs, P. Dr. Maurus, OFM, Theses Dogmaticae. Editio Altera. T. I: De Deo Uno et Trino, De Deo Creante et Elevante. 433 pp. Studium Biblicum OFM, 70 Kennedy Road, Hongkong, 1954.

Henninger, Joseph, P. Aquillin Engelbergers Wapogoro-Tagebuch (Micro-Bibliotheca Anthropos Vol. 13). SA: Anthropos 49 (1954) 659-662.

Huber, Gerhard, Kreuze über Nagasaki. Den sechsundzwanzig Erstlingsmartyrern Japans zum Gedächtnis. 212 Seiten. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf., 1954.

Hulstaert, G., MSC, Au sujet de deux cartes linguistiques du Congo Belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section de sciences morales et politiques. Mémoires - Coll. in 8e. Tome XXXVIII, fasc. 1.) 55 pp. Avenue Marnix 25, Bruxelles, 1954.

Hulstaert, G., MSC, en *De Rop,* A., MSC, Rechtspraakfabels van de Nkundo (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren, Belgique, Série in 8°, Sciences de l'Homme, Linguistique Vol. 8). Publié sous les auspices de la Commission de Linguistique Africaine. 170 pp. Tervuren, 1954.

Laures, Johannes, SJ, The Catholic Church in Japan. A Short History. 252 pp. Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1954.

Maquet, Jacques J., Le Système des Relations sociales dans le Ruanda ancien. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren, Belgique, Série in 8°, Sciences de l'Homme, Ethnologie Vol. I.) 221 pp. Tervuren, 1954.

Marie-Ludovic, Frère, Le Père Léon Lejeune, missionnaire et lépreux. 246 pp. Editions Maristes, Mont-St-Guibert et Differt (Messancy), 1954.

Les Missions et le Prolétariat. Rapports et Compte Rendu de la XXIIIe Semaine de Missiologie de Louvain 1953. 250 pp. Desclée de Brouwer, 90 rue Royale, Bruxelles, 1954.

Mulders, A., Bibliografisch Overzicht van de Missiewetenschappelijke Literatuur. 1954. - Overdruk «Het Missiewerk» 1954, 237-256.

Robert, Leo, SVD, Die Legio Mariae in Einsatz und Bewährung. Ein Tatsachenbericht. 104 Seiten. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen, 1955.

Rondelez, V., Scheut Getuigt in China. 281 pp. Scheut-Edities, Steenweg op Ninove 476, Brussel, 1954.

Schnackenburg, Rudolf, Die Sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (Handbuch der Moraltheologie, hg. von Dr. M. Reding, Bd. VI), 283 Seiten. Max Huber Verlag, München, 1954.

Semaine d'Etudes du S.I.L.M. (Secrétariat International du Laïcat Missionnaire), Würzburg du 2 au 8 Janvier 1954. 51 pp. Imprimé par SILM, Rue Kramer, 5, Milano.

Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum. 19. Bd.: Afrikanische Missionsliteratur 1910—1940. I. Teil. 995 S. Verlag Herder, Freiburg, 1954.

— — Bibliotheca Missionum. 20. Bd.: Afrikanische Missionsliteratur 1910—1940. II. Teil: n. 9844-10818. 874 Seiten. Verlag Herder, Freiburg, 1954.

Van Bulck, G., SJ, Mission Linguistique 1949—1951. (Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoires - Coll. in 8e. Tome XXXI, fasc. 5 et dernier.) 77 pp. Avenue Marnix 25, Bruxelles, 1954.

— — Orthographie des Noms Etniques au Conge Belge, suivie de la nomenclature des principales tribus et langues du Congo Belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoires - Coll. in 8°. Tome XXVIII, fasc. 2.) 146 pp. Avenue Marnix 25, Bruxelles, 1954.

Vansina, J., Les Tribus Ba-Kuba et les Peuplades apparentées. (Annales de Musée Royal du Congo Belge, Tervuren, Belgique, Série in 8°, Sciences de l'Homme, Monographies Ethnographiques Vol. I.) 64 pp. Tervuren, 1954.

Bettray, P. Johannes SVD, Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China. (Analecta Gregoriana, Vol. LXXVI.) 411 S. Universitas Gregoriana, Romae, 1955.

Bibliografia Missionaria. Anno XVIII: 1954. Compilata dai Bibliotecari P. Giovanni Rommerskirchen OMI, P. Giovanni Dindinger OMI, P. Nicolà Kowalsky OMI. 131 pp. Pont. Biblioteca Missionaria di Prop. Fide, Piazza di Spagna 48, Roma, 1955.

Buku Tahunan 1955. Misi Katolik di Indonesia. I+II (155+79 pp.) Diterbitkan Oleh Kantor Misi Pusat, 1 Djanuari 1955, Djakarta.

Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain. Fasc. 16 Felix-Francois. Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail, Paris (1955).

Contribución Española a una Misionología Agustiniana. (Semanas Misionológicas de Burgos). 206 pp. Instituto Español de San Franc. Javier para Misiones Extranjeras, Burgos, 1955.

Cuvelier, Mgr J. et *Jadin,* L., L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1518—1640). (Académie royale des Sciences coloniales. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. Tome XXXVI, fasc. 2 et dernier. Série historique) 600 pp. Avenue Marnix, 25, Bruxelles, 1954.

Egaña, Antonius de, SJ, Monumenta Peruana I (1565—1575) (Monumenta Hist. SJ., Vol. 75) XX+800 pp. Romae, Via dei Penitenzieri 20, 1954.

Eine Heilige Kirche. Zeitschrift für ökumenische Einheit, hg. von Friedrich Heiler und Friedrich Siegmund-Schultze. 1953 54 Heft 2: Das Sakrament der kirchlichen Einheit, Ökumenische Aufsätze über das Abendmahl. Ernst Reinhardt-Verlag, München.

Eranos-Jahrbuch 1954. Band XXIII. Mensch und Wandlung. Mit 10 Kunstdrucktafeln. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 455 Seit. Rhein-Verlag, Zürich, 1955.

Fortune, G. SJ, An Analytical Grammar of Shona. 443 pp. Longmans, Green & Co, London (W. 1, 6/7 Clifford Street).

Giamberardini, Gabriel, OFM, L'Immaculée Conception dans l'Eglise Egyptienne. Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte. Coptica 2, 18 pp. + 4 tables, Le Caire, 1955.

Gilhuis, Dr. J. C., Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingswerk. Met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzonder op Midden-Java. 227 pp. J. H. Kok N. V. Kampen, 1955.

Gonçalves, Diogo, SJ, Historia do Malawar (Hs. Goa 58 des Arch. Rom. S.J.). Herausgegeben und erläutert von Josef Wicki S.J. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. 20.) XX+142 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i. W., 1955.

Grossen (Die) Nichtchristlichen Religionen Unserer Zeit, in Einzeldarstellungen, mit Beiträgen von W. Fuchs, H. v. Glasenapp, W. Gundert, O. Hansen, K. Jaspers, G. Mensching, R. Paret, H. J. Schoeps. 126 S. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1954.

Gusinde, Martin, Pygmies and Pygmoids: Twides of Tropical Africa. SA: Anthropological Quarterly 28 (Washington 1955) 3-61.

Heinrichs, Dr. Maurus, OFM, Theses Dogmaticae. Editio Altera. Tomus II & III. 480 + 572 pp. Hongkong (Studium Biblicum O.F.M., 70 Kennedy Road) 1954.

Hermanns, Matthias, The Indo-Tibetans. The Indo-Tibetans and Mongoloid Problem in the Southern Himalaya and North-Northeast India. With 74 Illustrations and one Map. 159 pp. K. L. Fernandes, Bandra, Bombay 20, 1954.

Hofinger, Jean, SJ, Notre Message. Thèmes principaux de la prédication chrétienne élaborées spécialement pour les Missions. Traduction adaptée par J. Seffer SJ. 184 pp. Editions de Lumen Vitae, (184, rue Washington), Bruxelles, 1955.

Koskinen, Aarne A., Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 78, 1) 163 pp. Helsinki, Snellmanink. 9-11. 1953.

Loffeld, Drs. Ed., CSSp, Vorming en Taak der Missiezusters in Modern Perspectif. SA: Missieleven XXXI (Tienray bij Venray 1955) Nrs 3-4, 33-57.

Lubac, Henri de, SJ, Aspects du Bouddhisme. Amida. 359 pp. Editions du Seuil, 27, rue Jacob, Paris, 1955.

Mercês de Melo, Carlos SJ, The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century) 358 pp. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1955.

Nagai, Takashi, Notizen auf einem Sterbebett. Autorisierte Übersetzung aus dem Japanischen von Olav Graf O.S.B. 343 Seiten. Eos-Verlag, St. Ottilien, 1954.

Ordinationes Generales. Incunable Filipino de 1604. Facsimile del Ejemplar existente en la Biblioteca del Congreso, Washington, con un ensayo histórico-bibliográfico por Fr. J. Gayo Aragón, O.P. SA: «Unitas» XXVII (Manila 1954) No. 3. 77 pp.

Palóu, Francisco, OFM, Life of Fray Junípero Serra. Translated & Annotated by Maynard J. Geiger, OFM, Ph. D. XXX+547 pp. Academy of American Franciscan History, Washington DC, 1955.

(Rop, Albert de, MSC / *Vlamynck,* Joris, MSC,) Proeve van Bibliografie van de Belgische Provincie M.S.C. (Polygraphiert) 50 pp. s. l. 1954.

Rouleau, Francis A. SJ, The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China. «Harvard Journal of Asiatic Studies» 17, 1954, 346-365.

Sa, Artur Basílio de, Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia, Vol. I: 1506—1549. Coligida e anotada por... XXXIX +654 pp. Agência Geral de Ultramar, Lisboa, 1954.

Schebesta, Paul, Die Negrito Asiens. II. Bd.: Ethnographie der Negrito, 1. Halbband: Wirtschaft und Soziologie. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 12) 340 Seiten + 42 Bildtafeln. St. Gabriel-Verlag, Wien-Mödling, 1954.

Schmidt, Wilhelm, Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt, mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade. 337 Seiten. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. X (1954). Verlag Herold, Wien, 1955.

Schurhammer, Georg SJ, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Erster Band: Europa 1506—1541. 744 S. Verlag Herder, Freiburg, 1955.

Seifert, Josef Leo, Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. 356 Seiten. Verlag Herold, Wien, 1954.

Silva Rego, António da, Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India, Vol. VII: 1559 (XXVIII+582 pp.), Vol. VIII: 1560—1561 (XXVIII+537 pp.). Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1952.

Vromant, G., CIM, - *Bongaerts,* L., CIM (Scheut), De Fidelium Associationibus, de actione catholica, de legione Mariae, ad usum utriusque Cleri, praesertim Missionariorum. Editio altera aucta et emendata. 176 pp. Museum Lessianum-Section Théologique No 30. Desclée de Brouwer, Bruges, 1955.

Wicki, Joseph, SJ, Documenta Indica III (1553—1557). Monumenta Historica SJ 74, Monumenta Missionum SJ VI, Missiones Orientales. XXVII+58+872 pp. Romae, Via dei Penitenzieri, 20, 1954.

Wieshen, Johs., Persönlichkeiten der Bibel. 480 S. Max Hueber Verlag, München, 1955.

Fraefel & Co.
Paramentenstickerei
St. Gallen

Stets grosse Auswahl in Messgewändern
zu vorteilhaften Preisen!

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Andersen, Wilhelm, Towards a Theology of Mission. 64 pp. SCM Press Ltd., London 1955.

Baer, Kurt, Painting and Sculpture at Mission St. Barbara. 244 pp. Academy of American Franciscan History, Washington D. C., 1955.

Boudens, Dr. Robrecht, OMI, Attemps of Catholic Missionaries to Enter Ceylon in 1681—1683. Reprint from the Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, New Series, Vol. IV, Part 1 (1955), 35—44.

Correia-Afonso, John, Jesuit Letters and Indian History. XXXIX + 193 pp. Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, Bombay 1955.

Haekel, Josef, Die Bedeutung P. Wilhelm Schmidts für die Ethnologie. SA aus «Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 31. Jahrg., 1954/55, Seiten 30—34.

Häring, Bernhard, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. 1446 S. Erich Wewel Verlag, Freiburg i. Br. 1954.

Hartmann, Albert, SJ, Toleranz und christlicher Glaube. 282 S. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1955.

Henninger, Joseph, Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? S. A. Anthropos Vol. 50 (1955), 81—148.

McCloskey, Michael B., O. F. M., The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Querétaro 1683—1733. 128 pp. Academy of American Franciscan History, Washington, D. C. 1955.

Questions Scolaires aux Missions. Rapports et comte rendu de la XXIVe Semaine de Missiologie de Louvain 1954. 242 pp. Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 22, Quai au Bois, Bruges 1955.

Roeykens, P. A., Les débuts de l'œuvre africaine de Léopold II (1875—1879). 447 pp. Académie royale des Sciences coloniales, Avenue Marnix, 25, Bruxelles 1955.

Petech, Luciano, I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. Ippolito Desideri S. I. Parte VI. 353 pp. Il Nuovo Ramusio Vol. II. Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1955.

Schmidt, Wilhelm, SVD, Das Mutterrecht. 186 S. Studia Instituti Anthropos Vol. 10. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling 1955.

Tappe, Friedrich, S. J., Soziologie der japanischen Familie. 154 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster Westf. 1955.

Trimingham, J. Spencer, The Christian Church and Islam in West Africa. 56 pp. SCM Press Ltd., 56 Bloomsbury Street, London 1955.

Ugarte, Vargas Rubén, S. J.: Concilios Limenses (1551—1772) Tomo II. VIII + 253 pp. Lima 1952. Tomo III (Historia), 212 pp. Lima 1954.

PAUL STILLHARDT

KIRCHENGOLDSCHMIED

ZUG

Telefon 042 / 4 38 37

Endlich wieder eine deutsche liturgische Zeitschrift!

Auf vielfachen Wunsch hin haben die Schriftleitung und wir uns entschlossen, das vom Liturgischen Institut in Trier herausgegebene «*Liturgische Jahrbuch*» von seinem 5. Jahrgang (1955) ab in *eine viermal im Jahr erscheinende liturgische Zeitschrift* mit dem Untertitel «Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes» umzuwandeln.

Diese neue liturgische Zeitschrift soll die oft gerühmte liturgiewissenschaftliche Fundierung des Jahrbuches in keiner Weise aufgeben; jedoch möchte sie noch unmittelbarer im Dienste der gottesdienstlichen Praxis und des liturgischen Apostolates stehen. So enthält das 1. Heft des 5. Jahrganges u. a. einen Kommentar zur neuen Rubrikenreform, den Entwurf des Ritus der Fronleichnamsprozession, wie er für das Prozessionale des gesamtdeutschen Rituale vorgesehen ist, einen Situationsbericht über den Stand der Liturgischen Erneuerung in Deutschland, Handreichungen für die homiletische und katechetische Behandlung der Akklamationen und Volksgesänge der Messe. — Ein im Spätjahr 1955 erschienenes Doppelheft bringt unter dem Gesamttitel «Liturgie und Frömmigkeit» den Bericht vom 2. Deutschen Liturgischen Kongreß in München mit dem vollen Text aller Hauptreferate. Das den Jahrgang beschließende 4. Heft wird unter dem aktuellen Titel «Liturgie und Katechismus» stehen.

Die Hefte der Zeitschrift haben einen Umfang von jeweils 64 Seiten. Der Preis für ein Jahresabonnement beträgt DM 14.—. Der Preis des Einzelheftes ist DM 4.—.

Bezug durch jede Buchhandlung.

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

GTU Library
3 2400 00251 3335

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft

v.11
1955

v.11
1955

43735

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709